BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

fondée en 1924

par Paul GRAINDOR et Henri GRÉGOIRE

Organe de la Société belge d'Études byzantines

TOME LII
(1982)

Publié avec le concours du Ministère de l'Éducation nationale et de la Culture française, et de la Fondation Universitaire de Belgique

BRUXELLES
BOULEVARD DE L'EMPEREUR, 4
1982

THE LANGUAGE AND STYLE OF SOME ANONYMOUS BYZANTINE EPIGRAMS

One of the very many debts owed by Byzantinists to Professor Robert Browning is his *editio princeps* [1] of the twenty-nine iambic epigrams contained in *Cod. Oxon. Barocci*, 50. Since then, however, no further study of these poems seems to have been undertaken [2]. A pity ; for, as Browning remarks, they are not without literary and linguistic interest. The poems also deserve to be better known to the art historian for whom, in spite of the long recognised need to correlate religious painting and liturgical poetry [3], epigrams in general remain (in Mango's [4] words) an abundant and almost unexploited source of information. The present paper offers friendly supplement to Browning's linguistic commentary, leading to a rather different view that the vocabulary is a good deal less unusual than he suggests, a conclusion that coheres with the broader demonstration that, in matters of language and theme, these epigrams are entirely typical of Byzantine writing on the subject of icons.

First, some salient generalities. Scholars have dated the manuscript to the eleventh or, more recently, the tenth century [5], thus

(1) 'An Unpublished Corpus of Byzantine Poems', in *Byzantion*, 33 (1963), 289-316, reprinted in the author's collected *Studies on Byzantine History, Literature and Education* (London, 1977).

(2) A claim confirmed (in a letter of October 10, 1980) by Professor Browning, who kindly encouraged me to the present study.

(3) First urged by A. BAUMSTARK, 'Bild und Lied des christliches Ostens', in *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen* (Düsseldorf, 1926), 168-80.

(4) C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453 : Sources and Documents* (Englewood Cliffs, 1972), 182. For an exemplary demonstration of what can be done (specifically, in the case of verses by John Mauropous), cf. C. WALTER, 'Further Notes on the Deesis', in *REB*, 28 (1970), 161-87, reprinted in the author's *Studies in Byzantine Iconography* (London, 1977).

(5) See BROWNING, *art. cit.*, 290, for full discussion and bibliography.

affording a *terminus post quem non* of sorts for the composition of the poems. This date, although imprecise, is signal in that it fits the time at which epigrams devoted to works of art start generally to reappear (6). Our poems, then, may be part of this new trend.

Like Browning, I see no way of identifying the author. He plumps for a single poet, writing around 900. A reasonable notion, to say the least, and I have no vested interest in any theory that would profit from its overthrow. Nevertheless, if only to prompt further debate, an alternative may be aired. There would be nothing inherently implausible about the idea of a collection of poems by different authors from a variety of periods on identical or similar themes. Book One of the Greek Anthology furnishes the most pertinent example. Browning emphasises the similarity of language, style, and metre between the poems. But homogeneity need not imply single authorship. Such tedious uniformity is endemic to Byzantine literature. Trypanis (7), for easy instance, observed that "the surprising uniformity of style which the writers of kontakia achieved in the sixth century does not allow modern scholarship to attribute a work to Romanos with any degree of certainty on purely stylistic grounds", whilst Sevcenko (8), writing of hagiography in the iconoclastic period, warns that "stylistic uniformity also tends to obscure one fact of prime importance about *Lives* which deal with Iconoclasm : they were composed at different times". Moreover, unless explicable on other grounds, there *are* occasional features peculiar to a particular poem that could hint at more than one author (9).

Browning believes that the poems can be shown to belong to the period after the restoration of orthodoxy in 842. Again, an eminently reasonable conclusion. His argument, however, is not in itself invulnerable. True, the epigrams do occasionally (3, 3-4 ; 16, 40-5) lash out against what seem to be opponents of icons. But this

(6) Cf. MANGO, *loc. cit.*

(7) P. MAAS-C. A. TRYPANIS, *Romanos : Cantica Genuina* (Oxford, 1963), xvii.

(8) I. SEVCENKO, 'Hagiography of the Iconoclast Period', in *Iconoclasm* (ed. A. Bryer & J. Herrin, Birmingham, 1977), 113.

(9) Browning himself points out : the dativa1 genitive in the title to poem 2 (an error by author or copyist, he thinks) ; hiatus at 14, 20 (which he does not try to emend) ; anomalous caesurae at 6, 3 and 14, 9 ; possible metrical irregularity at 21, 5 , the epic form πέλεν in 14, 41, unique to the collection.

alone does not guarantee that they belong to the iconoclastic period or its immediate aftermath. Intemperate language on both sides of the question can be seen at least as early as the fourth century ; and poets in the age of Justinian wrote epigrams in praise of icons that are tinged with apologetics ([10]).

Still, Browning is probably right. As earlier noted, the date of the manuscript coincides with the revival of epigrams on this subject. And although not a proof in itself, the exclusively iambic nature of the poems may point to a time when Byzantine poets had largely abandoned hexameter or elegiac efforts. The emphasis on icons could be taken to foreshadow the late Byzantine custom of painting long inscriptions in verse on the backgrounds or frames of such ([11]). Finally, the occasional outbursts in defence of icons mentioned above are relatively mild in tone and strikingly brief and few. This might imply a time sufficiently long after the restoration of orthodoxy for confident complacency to have set in on the part of iconodule writers. A date as late as is compatible with palaeographical conclusions about the manuscript is, then, perhaps to be preferred.

So much by way of introduction. With regard to the following notes, text and numbering are those of Browning, to whom all unattributed quotations belong.

1. *Ἐγὼ θάλασσαν ὁ κρατῶν ἐξουσίᾳ*
τὸν κύκλον οὐρανοῦ τε καὶ γῆς τὸν μέσον
ταπεινὸς ὤφθην σαρκὸς ἐν μετουσίᾳ
ζητῶν τὸν εἰς γῆν οὐρανῷ συναρπάσαι.

(10) The diatribes of Epiphanius of Salamis come readily to mind ; cf. MANGO, *op. cit.*, and *Iconoclasm* (n. 8, above) for handy collections of texts. From the vast secondary literature, it is enough to cite L. BARNARD, 'The Theology of Images', in *Iconoclasm*, 7-14 ; E. KITZINGER, 'The Cult of Images in the Age before Justinian', in *DOP*, 8 (1954), 83-150 ; G. B. LADNER, 'The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy', in *DOP*, 7 (1953), 1-34. *AP.*, 1, 33-4 (by Nilus Scholasticus and Agathias respectively) both begin by stressing the inherent boldness of iconography. The latter poem is regarded by R. C. MCCAIL, 'The *Cycle* of Agathias : new identifications scrutinised', in *JHS*, 89 (1969), 96, as "not merely Agathias' finest poem, but also a precious testimony for the early stirring of the views that were to lead to Iconoclasm".

(11) Cf. P. HETHERINGTON, *The Painter's Manual of Dionysius of Fourna* (London, 1974), 112.

A particularly detailed analysis of this poem is offered, both for its own sake and to indicate what is possible in the case of the others. It also serves to justify Browning's belief that the poet is frequently doing little more than adapt to his metre some scriptural, patristic, or hagiographic text. To this it may be added that he often draws upon a common poetic repertoire in terms of language and theme. An occasional classical allusion, whether taken at first or second hand, may also be detected.

κρατῶν ἐξουσίᾳ. For similar expressions, cf. SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG*., 87, 3, 3926D) : *κράτος τῇ ἐξουσίᾳ* (of Christ) ; CONSTANTINE OF RHODES, *Description of the Church of the Holy Apostles*, 21 : *κρατοῦσα ... ἐξουσίας* (of Constantinople). The noun is commonly used in patristic Greek to denote the power of God or Christ ; cf. LAMPE'S *Patristic Greek Lexicon* (henceforth *PGL*) for many examples.

τὸν κύκλον οὐρανοῦ τε καὶ γῆς τὸν μέσον. The sphere of heaven is a conceit found in Origen and Athenagoras (references in *PGL*). It is as old as HERODOTUS, 1, 131 (significantly in a discussion of Greek and Persian religious nomenclature), and as late as THEODORE PRODROMOS, *Carm. Miscell.* (*PG*., 133, 1349b).

Much of this line is reminiscent of EURIPIDES, *Orestes*, 982-3 : *οὐρανοῦ μέσον χθονός τε*. A conscious echo ?

"The order A, B *τε καὶ* C is not mentioned by any of the grammarians". One might adduce DENNISTON, *Greek Particles*, 501, for examples of the comparable A, B, C *τε καὶ* D, notably EURIPIDES, *Troades*, 674, *Helen*, 1103 ; PLATO, *Timaeus*, 82A.

ταπεινὸς. *PGL* gives examples of the application of this adjective to Christ and Mary. Note also its frequent use by Romanos the Melode in his acrostic self-descriptions.

ζητῶν τὸν εἰς γῆν οὐρανῷ συναρπάσαι. Compare both *Akathistos*, 35 : *τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν* and JOHN CHRYSOSTOM, *hom. 6.5. in Mt.* (7, 83B) : *τὴν γῆν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ ζητῶν*.

2. *Ἐγὼ προφητῶν ἀθροίσασα τοὺς λόγους*
τόκῳ σαφεῖς ἔδειξα τοῦ πρωταιτίου,
καὶ γῆν συνοψίσασα τούτῳ τῷ βρέφει
τοὺς οὐρανοὺς ἔκλινα τῆς Εὔας γόνος.

πρωταιτίου. Exemplifying this term only from various scholia and Cedrenus-Scylitzes, Browning says that it does not seem to have

been a theological technical term. But compare the following line from JOHN GEOMETRES, *S. Panteleemonis Elog.* (*PG.*, 106, 897C) : *τῷ πανσθενουργῷ τῶν καλῶν πρωταιτίῳ*. Cf. *PGL*, whose sole entry for the word (from John Damascene) implies a technical use.

τοὺς οὐρανοὺς ἔκλινα. Cf. CASSIA, *Hymn to Mary Magdalen*, 11 (text most conveniently available in TRYPANIS, *Mediaeval and Modern Greek Poetry* (Oxford, 1964), 6) : *κλίνας τοὺς οὐρανούς*.

3. *τὴν σάρκα μᾶλλον, οὐ θεὸν περιγράφω,*
θεὸν δὲ δεικνύει με τῆς γραφῆς τύπος ·
τοὺς οὖν βεβήλους εἰκαιογράφους φρονῶν
τίς οὐ μισεῖ καὶ πάντας ἠθετηκότας ;

περιγράφω. Browning suggests that the poet may be exploiting the distinction between *γραφή* and *περιγραγή*, drawn in the *Antirrhetici* of Nicephorus. Whatever his specific source, the author is certainly dealing in poetic commonplaces as well as technical language. There is constant elaboration of the *graphe/perigraphe* distinction in the iambic poems on icons by Theodore the Studite (see 31, 3-8 for a good example). Cf. also the close parallels of theme and language in a poem on an icon of Christ by John Geometres (*carm.*, 36, *PG.*, 106, 923A).

εἰκαιογράφους. Like Browning, I have found no other attestation for this word. Cf. *PGL* for various cognates – not in *LSJ* – such as *εἰκαιόβουλος* and *εἰκαιόμυθος*. As Browning says, the poet is presumably tilting at the iconoclasts. In view of the phrase *εἰκαιομυθοῦντες γράφουσι* in the text of the Iconoclastic Council of St. Sophia (cf. P. J. ALEXANDER, 'The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)', *DOP*, 7 (1953), 58), he may well be playfully throwing their own language back at them. Conceivably, he coined this word for the sake of a feeble pun on *eikon*, in emulation of the Iconoclastic Council of 754 whose text (MANSI, 13, 248D) puns on the term *σκιαγράφος* with the neologising *σκαιογράφος* (in Sophocles' Lexicon ; not in *LSJ*, Stephanus, or *PGL*).

4. *Ὁρᾷς τὸν ὡς ἄνθρωπον ἐν τῷ σαρκίῳ ;*
καὶ θεός ἐστι τὸν γενάρχην ὁ κτίσας ·
σὲ πάντες εὐλογοῦμεν οἱ σεσωσμένοι,
ἄρρητε τὴν σύμπασαν ὁ κλίνων κτίσιν.

σαρκίῳ. For the Christian use of this noun (flesh as opposed to the spirit), Browning adduces only an unreferenced citation in

Stephanus from Gregory Nazianzenus. *PGL* furnishes examples from the early patristic prose writers. Word and thought are also commonplace in Byzantine poetry; cf. *AP.*, 1, 122 (MICHAEL CHARTOPLYLAX, on the Virgin and Child); THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 116, 2 (contrasting a dead woman's body with her *pneuma*); JOHN GEOMETRES, *carm.*, 131 (*PG.*, 106, 961A); GEORGE PISID., *Hexaem.*, 1303, 1382, 1385, and *passim*.

5. *τὰς μητρικὰς αἴρουσα χεῖρας, υἱέ μου,*
ἣν κλῆσιν ἠθέλησας οὐκ ἀποστρέφῃ
οἰκτειρον ἣν εἴληφας ἐξ ἡμῶν φύσιν,
δούλην γὰρ οὖσαν ἠξίωσας ἐν τόκῳ.

6. *Μῆτερ καλῶς ἤτησας † εἶκον μητέρες. †*
χαίρω δὲ τὴν αἴτησιν οἰκτεῖραι θέλων.
ἄβυσσον οἰκτιρμῶν δέ μου πῶς ἠγνόεις;
'αἰτεῖτε' πᾶσιν εἶπον, οἷς αἰτεῖν θέμις.

As Browning observes, the second of these epigrams answers the first. For another literary example, see JOHN MAUROPOUS, *Epp.*, 75, 77. Versified dialogue between Virgin and Child is a standard accompaniment to the iconographic type known as the Paraclesis (cf. S. DER NERSESSIAN, 'Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection', *DOP*, 14 (1960), 82). Of the formulae prescribed for these exchanges by the Painter's Guide, two (*τί, μῆτερ, αἰτεῖς*; and *οἰκτιρμόν*) are paralleled by our poet (6, 3-4). Other standard words used by him include *μητρικός* 5, 1, employed of the ritual Deesis by EPHRAEM OF SYRIA, 3, 533B) and *ἄβυσσος* (6, 3, shown by *PGL* to have been commonly applied to the wisdom of God and the kindness of Christ).

Appreciation of the highly conventional nature of vocabulary and phraseology in such poems might help point the way towards repairing the textual corruption at the end of 6, 1. It is hard to determine how far wrong this particular copyist may have gone. As Browning demonstrates, he is capable both of intelligent comment and simple scribal error. Browning wondered if *εἶκον* could be an eccentric present participle from *ἔοικα* governing the accusative. This is possible and should not be ruled out by the apparent lack of a parallel: in the absence of any good Byzantine lexica, dogmatism over language is without warrant. An alternative would be to expel *μητέρες* altogether as a dittography caused by the initial *μῆτερ* and look for more drastic remedies. One formulaic address to the Virgin

in such iconographical contexts is *μεσίτρια* (cf. WALTER, *art. cit.*, 186): could this be fitted in at all? There is also the rare *μεσῖτις*, applied to the Virgin as *mediatrix* by, for example, Andrew of Crete; cf. *PGL* for this and other references.

Finally, a more general matter. The author of our poems displays an obvious predilection for the Theotokos as a subject. Obviously, she had been prominent in Constantinople in the pre-iconoclastic period (cf. the brilliant account of this by Averil CAMERON, 'The Theotokos in Sixth-Century Constantinople', *JThS*, 29 (1978), 79-108). Nevertheless, the Virgin achieves a strikingly instant pre-eminence in iconography of all sorts after the restoration of orthodoxy (cf. DER NERSESSIAN, *art. cit.*, 71-2). Our author might be seen as part of this trend, thus favouring B's view of the date and composition of our collection.

7. *Καὶ παρθένος μένουσα πηγάζεις γάλα,*
καὶ σάρκα βαστάζουσα τὴν ἀφθαρσίαν,
τὸν μικτὸν οὗτον τὸν θεάνθρωπον λέγω,
σὸν υἱὸν οἰκείωσον ὄντα με ξένον.

πηγάζεις, σάρκα, βαστάζουσα, ἀφθαρσίαν. A glance at *PGL* will disclose that all these words are standard in descriptions of the Dormition, the Nativity, and so on. Notice, in addition, the following sentence from Leo 6, *Or.*, 14, *In Beatae Mariae Assumptionem* (*PG.*, 107, 164A):

ὅτι ἐβάστασας θέον σάρκα ἠμφιεσμένον, βαστάζῃ θεοῦ παλάμαις ἀπαμφιασαμένη τὴν σάρκα.

θεάνθρωπον. Noting that this word is not in *LSJ*, Browning adduces only one passage from Leontius of Byzantium. This comports a misleading implication that it is a rarity. In fact, the term is common, and evidently theological. Theophanes Continuatus (p. 103 : *PL.*, 109, 118 C) uses it to describe the icon of Christ on the Chalke. The *Vita S. Stephani junioris* (*PG.*, 100, 403A), in the context of the Virgin and Child, talks about *τῷ θεανθρώπῳ σου τόκῳ*. The word is applied to the Logos by THEODORE PRODROMOS, *Tetrasticha in Nov. Test.*, (*PG.*, 133, 1181A), and is ubiquitous in, for instance, the epigrams of Manuel Philes.

10. *Ἄνανδρος ἡ γέννησις ἀλλ' ἐκ πνεύματος,*
ἄρρητος ἡ κύησις ἀλλὰ κυρίως

θεὸς τὸ τεχθέν, ἀλλὰ μὴ τρέψαν φύσιν
ἄνθρωπος ὤφθη, ῥημάτων ὑπέρτερος.

For the language and thought of this poem, compare DIDYMUS OF ALEXANDRIA, *De Trinitate* (*PG.*, 39, 669A) : *δίτται ... γίνονται κυήσεις ἀνθρώποις, ἡ μὲν ἐκ σώματος ἡμετέρου, ἡ δὲ ἐκ τοῦ θείου πνεύματος.*

ἄνανδρος. *PGL* does not clarify or exemplify this sense of the word (cf. *LSJ* for its application to virgins and widows by Aeschylus). It is a very common epithet of the Virgin in Byzantine poetry : see, *e.g.*, ROMANOS, 36, str. 1, 9 ; SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG.*, 87, 3, 3873C) ; CONSTANTINE OF RHODES, *Descr.*, 531 ; JOHN GEOMETRES, *Hymns to the BVM*, 1, 12 (*PG*, 106, 856A) ; JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 1, 67.

ἄρρητος. This is Browning's emendation of the manuscript reading *ἄρρηκτος*, an alteration perhaps supportable by *Akathistos*, 38-40 : *τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα ... σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν*. However, Panayotakis is probably right to retain the original text in the sense of the unbroken hymen. Sexual imagery is commonly used in accounts of the virgin birth (cf. Averil CAMERON, *art. cit.*, 89, n. 1, calling for further investigation of it). It is unremittingly employed in ROMANOS, 1, str. 9, one phrase being *ἀπαράνοικτος πύλη*, on which cf. K. MITSAKIS, 'The Vocabulary of Romanos the Melode', *Glotta*, 43 (1965), 181.

11. *Ἀσώματον λειτουργὸν ὄντα δεσπότου*
πῶς τοῖς βροτοῖς ὕλη σε δεικνύει κάτω ;
ἀὴρ ἰχνῶν ἔχων σε χωρὶς εἰς δρόμους,
μᾶλλον δ' ἅπασα γῆ πατημάτων δίχα ·
5 *πῶς ἄρθρα καὶ μέρη τε καὶ σχῆμα γράφει*
καὶ κάλλος οὐ λαλητὸν ἀνθρώποις ἔχων
ἐκ τοῦ νοητοῦ τὴν ἀπόρρητον φύσιν ;
πῶς σοι βαφὴ πέφυκε ἡ τῶν χρωμάτων
ἐκ τοῦ κάτω τε καὶ πενιχροῦ χωρίου ;
10 *ἀσώματος σὺ τοὺς ἀσωμάτους βάλε,*
τρῶσον, Μιχαήλ, σαρκικοὺς δὲ βαρβάρους,
ἐπεί σε καὶ γῆ χρωματουργεῖ προστάτην.

For similar epigrams on the Archangel Michael, cf. *AP.*, 1, 33 (Nilus Scholasticus, including the term *ἀσώματον* and JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 22.

7 *φύσιν*. Browning's emendation of the manuscript *χύσιν*, yielding a phrase that has a parallel in CYRIL OF ALEXANDRIA, *Os.*, 39 (3, 70B).

I would prefer to follow Panayotakis in keeping *χύσιν*, this being the mystic light that surrounds the archangel. Such a notion is quite in harmony with the ineffable light depicted in Transfiguration scenes by Byzantine artists. Such classical conceits as *ἀπόρρητον φλόγα* (EURIPIDES, *IT.*, 1331) may be relevant, as could be the application of *χύσις* to the light of the stars by NONNUS, *Dionys.*, 38, 318. Notice also phrases of the order of *λάμψιν ἀρρήτου φάους*, THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 102, 6 (*PG*, 99, 1805A).

12 *χρωματουργεῖ*. Noting its absence from *LSJ*, Browning gives no parallel for this verb, thereby implying its novelty. *PGL* adduces only two passages from John Damascene. In fact, the word is not that rare. In late poetry, it can be found in NICETAS EUGENIANUS, *Drosilla and Charicles*, 9, 136, and twice in the epigrams of Manuel Philes (237, 1 ; 287, 2). That it may have been quite common in technical discussions of painting could be inferred from its use in NICEPHORUS, *Apol. pro sacr. imag.*, 61 (*PG.*, 100, 232 D).

12. *Λαλεῖ σιγῶσα, νουθετεῖ παραινέσεις*
σοῦ Βασίλειε καὶ σκιὰ τοῦ σαρκίου ·
λόγοι δὲ πᾶσαν ὡς θεοῦ φωναὶ κτίσιν
βροντῶσι καὶ στρέφουσι τῆς πλάνης ὄρη.

Cf. THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 66 (*PG.*, 99, 1797C), for a similar epigram on Basileios.

λαλεῖ σιγῶσα. This paradox recurs at the beginning of poem 16. According to Plutarch (*Moralia*, 347A), Simonides defined painting as inarticulate poetry and poetry as articulate painting. The notion of silent *graphe* is used by Gregory of Nyssa in his Speech on the Martyr Theodore (*PG.*, 46, 757D). Byzantine poets endlessly ring the changes on this silently speaking conceit : GEORGE PISID., *In Christi Resurrect.*, 32, 1029, 1874 (*PG.*, 92, 1377A, 1512A, 1576B) ; JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 19, 1367 ; THEODORE PRODROMOS, *Tetrasticha in Vet. Test.* (*PG.*, 133, 1135B).

νουθετεῖ παραινέσεις. Browning notes the Aeschylean pedigree of this combination. A late Byzantine parallel is provided by the *Dioptra* of Philip the Monk (AD 1095-7), ed. S. Lauriotes, pp. 12-3 (cf. M. JEFFREYS, 'The Nature and Origins of the Political Verse', *DOP*, 28 (1974), 162).

βροντῶσι. Browning found no parallel for the transitive use of this verb. But see THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 47, 1 (*PG.*, 99, 1797C) :

βροντῶν τὰ θεῖα ; cf. Psellus' iambic onslaught on Jacob the Monk (ed. L. STERNBACH, *Wiener Studien*, 25 (1903), 16) ; MATRANGA, *Anecd. Graec.* (Rome, 1850), 2, 670 (anacreontic verses by Christopher *a secretis*).

13. *Τὰ δαιμόνων γέμοντα τὴν πλάνην σκάφη*
κατερράγησαν εἰς βράχη σῶν δογμάτων,
καὶ τεκτονήσας τὴν κιβωτὸν τῶν λόγων
ᾠκισας υἱοὺς ἔνδον ὀρθοδοξίας.

γέμοντα. Browning adduces Theophanes for the transitive use of this verb, noting the failure of Stephanus and *LSJ* to exemplify it. One may add an example from MALALAS, p. 395 Bonn (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, '*Notabilia* dans Malalas', *Rev. Phil.*, 53 (1979), 231), also a possible case (the text is disputed) in *NT*, *Rev.*, 17, 3. For the usurpation of the genitive by the accusative after such verbs, cf. JANNARIS, *Historical Greek Grammar*, 1319.

14. *Σοὶ καὶ βυθὸς ῥέοντι τὴν σωτηρίαν*
ἄπειρος εὐκύμαντος ἐν θεωρίᾳ,
καὶ τῶν λόγων εὔηχος ὑψηγητία,
στῆλαι μένουσιν ὀρθοδοξίας πάτερ,
αἷς ἀκρονυχίζουσιν οἱ μεμηνότες
καὶ πρὸς πόδας βαίνουσι τῶν ὁρωμένων ·
..... δόγμα σοι, πάτερ, πλέκειν στέφη
καὶ τὴν κάραν σου τὴν πανευκλεεστάτην
ηπερ τ..χοντα φωτὸς κύκλον
καταυγάζουσα τὴν κάτω βάσιν
ἄυλος ἄστρων ἐγκαθήμενος σ χο
ὡραιόμορφος ὀμμάτων ἐν θέσιν
† *ἵν' σὴν* † *ἀπεικόνιζε τὴν θεωρίαν.*
εἰ δὲ σπάθας ἔταξεν ἠκονημένας
τὸ τμητικόν σου τοῦτο τῶν ἐναντίων ·
εἰ δίστομον δὲ καὶ κατεστυγημένην,
τρίγωνον αἰχμὴν εἶχεν ἥλοις ἠρμένην,
ἔφαινεν ἔνθεν αἱρετιζόντων βλάβην,
ἔχαιρον, ἔνθεν οὓς ἔσωζες ἐκ βλάβης ·
ἅπασα δ' ἂν γέγηθεν ἡ ἐκκλησία
τῷ σῷ τροπαίῳ τὴν νίκην ἐστεμμένη,
παίζουσα τόξα τοῦ τριεσπέρου πάλαι.
'Αχιλλέως γελῶσα τὴν πανοπλίαν,
ἐξουθενοῦσα Γλαυκικὴν παντευχίαν,
καὶ κερτομοῦσα Γολιὰθ παροινίαν,

καὶ ταῦτα δεξιῶν τε κἀξ εὐωνύμων.
εἰ δ' ἔπρεπε βρίθουσα μαργάρου φύσις
ἢ χρυσὸς ἢ σάπφειρος ἤ τι τῶν κάτω,
ἐξ οὐρανῶν ἥρμοττεν, οὐκ ἐκ τῶν κάτω.
χερουβικὴν γὰρ εἰς θεολόγου κάραν,
ἧς ὀργάνων ἤστραψε τοῦ θεοῦ βάθη,
πενιχρά πως πέφυκε ταῦτα καὶ ξένα ·
ἄνω δὲ φέγγη π...ελητοῦ στέμματος
ἀνέσπερος πρὸς ηδονες
τῶν φερ
καὶ ... περιγράφοντα τῶν ὁρωμένων
τούτων ἐνωπ βασιλέα
καθήμενον ..... τοὺς ἐπηρμένους
ἄρρητον εἰκόνισμα τοῦ πρώτου φάους
τοιόνδε πλέξον ἢ λόγου κρεῖττον στέφος
τὸ δόγμα σῶμα καὶ. φιλεργὸν εἰ πέλεν,
ἦν ἄξιον σῇ παγκλεεστάτῃ κάρᾳ.
τί σοι, τί σοι δὴ λοιπὸν οἱ πτωχοί, πάτερ,
ἐκ τῶν ῥεόντων εἰσενέγκωμεν γέρας,
καὶ ταῦτα σαῖς ἔχοντες εὐχαριστίαις
ἐξ ὧν δοκῶμεν εἰσφέρειν ἀπαργμάτων,
οἱ δόγμασι ζήσαντες οἷς εἶλες πλάνην,
οἰκεῖα παγγάλῃνε σοφίας στόμα,
φίλε Τριάδος ὄργανον θεολόγον,
τῶν οὐρανῶν ἄνθρωπε, ταῦτα προσδέχου
ἄποινα προσφέροντας, εὔγνωμον χάριν.

8 *πανευκλεεστάτην*. A rare word, to judge by *PGL* which gives few references and denotes the epithet as absent from *LSJ*. It is, in fact, in older editions of the latter, marked as Byzantine and without any references.

12 *ὡραιόμορφος*. Again, an apparent rarity. *PGL* adduces only John Chrysostom, as do other editions of *LSJ*.

16 *δίστομον*. "A most unsuitable epithet for a spear". This adjective is indeed regularly applied to swords and daggers: EURIPIDES, *Helen*, 983 ; *NT*, *Hebrews*, 4, 12 ; *Rev.*, 1, 16, 2, 12 ; CONSTANTINE OF RHODES, *Desc.*, 785, 959 ; JOHN GEOMETRES, *carm.*, 166 (*PG.*, 106, 993B) ; THEODORE PRODROMOS, *Tetrasticha in Vet. Test.* (*PG.*, 133, 1138B). But notice also this line from THEODORE THE DEACON, *Acroasis*, 5, 51 : *ὦ δίστομα τρίκογχα, δίστομα ξίφη*. Here, *τρίκογχα* seems to have the unparalleled sense of weapon. Also, *LSJ* discloses the very variable meanings of *αἰχμή*.

κατεστυγημένην. Remarking its absence from any text recorded in Stephanus or *LSJ*, Browning traces this word through the lexicographers, concluding that our poet probably got it from Photius. However, several uses of the verb (invariably in the same perfect participle passive) by Cyril of Alexandria are adduced in *PGL* ; add to these CONSTANTINE OF RHODES, *Descr.*, 880.

17 ὅπλοις ἠρμένην. "Fits a club rather than a spear ; the poet has evidently no clear picture before his eyes." Br. may be a little hard on the poet ; in Homer (*Il.* 11. 29 ; cf. the discussion by Athenaeus 488B), the sword of Agamemnon is adorned with nails or studs.

22 τριεσπέρου. "This piece of recondite learning is likely to have been derived from a lexicon, though the word does not seem to be cited by any of the surviving lexicographers". But neither allusion (to Heracles, of course) nor word are all that arcane, occurring as both do in ALCIPHRON, *Epist.*, 2, 36 (3, 38 Loeb) ; JOHN LYDUS, *De Mens.*, 4, 67 ; *AP*, 15, 26, 11 (the Altar of Dosiadas) ; cf. LUCIAN, *Somm.*, 12. Hence, there seems no need to insist on a lexicographical derivation. The epithet also gains currency from its application to Christ at Easter : JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 5, 1237 ; cf. THEODORE PRODROMOS, *Tetrasticha in Vet. Test.* (*PL.*, 133, 1122B, of the darkness that plagued Egypt). Compare τρισέληνος, used of the three nights of Heracles by Palladas (*AP.*, 9, 441) and of the Virgin by John Geometres in his enumeration of her epithets (*PG.*, 106, 868).

25 Goliath. For his presence in the midst of classical scenes, cf. *Digenes Akritas*, 7, 42 f.

26 καὶ ταῦτα δεξιῶν τε κἀξ εὐωνύμων. "This line looks like a quotation, so inappropriate is it to the context in which it finds itself". On the other hand, it may be a (feeble) attempt by poet or copyist to sum up the preceding achievements. Two not dissimilar lines terminate the first extant poem by EUGENIUS OF PALERMO (l. 206-7).

39 ἄρρητον εἰκόνισμα τοῦ πρώτου φάους. For the phraseology and thought, cf. my earlier discussion of 11, 7. Browning plausibly surmising that the preceding lines contained the description of an enthroned king, is puzzled by this mystic representation of the light. Perhaps it is nothing more than praise of the ruler as the light of the universe, a common conceit from Augustan Rome to late Byzantium ; cf. C. WALTER, 'Two Notes on the Deesis', *REB*, 26 (1968), 332, n. 88.

40 *πέλεν*. Browning retains this epic form, but not without some misgivings and not offering a parallel. In fact, this and cognate forms can be found (always at the end of a line) in Discorus of Aphrodito (HEITSCH, 42, 17, 5) and CONSTANTINE OF RHODES, *Descr.*, 148, 472, 670.

42 *ἄξιον*. "Not attested (sc. with the dative) in the lexica". *PGL*, however, records an example from Justin, and there is a possible case in *AP*, 1, 10, 17.

48 *παγγάληνε*. "The word is not in *LSJ*". In addition to the passages adduced by *PGL*, one may add ARETHAS, *Scripta Minora*, 2 (Teubner ed.), 37, 30 – not 20, as in Westerink's index – with reference to the emperor ; THEODOSIUS THE DEACON, *Acroasis*, 5, 47. The word is, in fact, a typical Byzantine expansion of *γαλήνη* and its cognates which were standard terms for the emperor ; cf. R. C. MCCAIL, '*P. Gr. Vindob.*, 29788C : Hexameter encomium on an unnamed emperor', *JHS*, 98 (1978), 51.

51 *εὔγνωμον*. "The form seems no whereelse attested". It occurs as a manuscript variant for *εὔνοστα* in the *apparatus criticus* of D. C. HESSELING-H. PERNOT, *Poèmes Prodromiques* (Amsterdam, 1910), 3, 157.

15. *Ὁρᾷς με τὸν τρίπηχυν, εἰπὲ νῦν, πάτερ ·*
εἰς οὐρανοὺς ὕψωσα δογμάτων κάραν.
βλέπεις με γῆν πατοῦντα τὴν ὁρωμένην ·
ἐν τῷ βυθῷ βέβηκα τῆς θεωρίας.
στενὸν περιγράφεις με τὴν σάρκα βλέπων ·
ἥπλωσα χεῖρας γνώσεως ὅλῃ κτίσει,
βροτοὺς ἐνηγκάλισα πρὸς θεῖον σέβας.
εἰ ταῦτα φῇς, κλίναντες ἡμεῖς τὰς κάρας
βοήσομεν, ναὶ τὴν χάριν κηρύττομεν.

Browning cites Olympius for the tradition of Gregory Nazianzenus' shortness. The same version can be seen in the essay *Concerning Bodily Characteristics* by the 9th or 10th century writer Ulpius (or Elpius) the Roman (ed. M. CHATZIDAKIS, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. Βυζαν. Σπουδῶν*, 14 (1938), 393 f.). Several of the church fathers are described in similar terms, including John Chrysostom, on whom see O. DEMUS, 'Two Palaeologan Mosaic Icons', *DOP*, 14 (1960), 112. For a typical formulation of the motif (*βραχὺς τὸ σῶμα, τὴν δὲ καρδίαν μέγας*), cf. GEORGE PISID., *Carmina Inedita*, 1, 118, ed. Sternbach, *Wiener Studien*, 13 (1891), 4.

3 *γῆν πατοῦντα*. This simple sense of the verb is not exemplified in *PGL*. For the phrase (of Christ), see JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 24, 1043 ; cf. JOHN GEOMETRES, *carm.*, 52 (*PG*, 106, 930B).

4 *τῷ βυθῷ τῆς θεωρίας*. This favourable sense of *βυθός* seems rare ; *PGL* gives a Eusebian example.

7 *ἐνηγκάλισα*. Like Browning I find no parallel for this form. One might, however, adduce the cognate deponent verb, very common in late Greek in ritualistic contexts. Examples, apart from those in *PGL*, include : *AP*, 7, 476, 10 (MELEAGER) ; PLUTARCH, *Camillus*, 5, 2 ; *NT*, *Mark*, 9, 36, 10, 16 ; ROMANOS, 32, str. 6, 11 ; SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG*, 87, 3, 3885C, 3932C, 3953D) ; GEORGE OF NICOMEDIA, *Or.*, 8 (*PG.*, 100, 148A), on which see H. MAGUIRE, 'The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art', *DOP*, 31 (1977), 162.

9 *κηρύττομεν*. Browning considers emending to the future tense. But the text may stand (especially given the intensive *ναί*) as a futuristic or prophetic present. For examples of this type of present, alternating with the future, see B. MANDILARAS, *The Verb in the Greek non-literary Papyri* (Athens, 1973), 218.

16. With respect to much of this poem (45 lines in all, again on the subject of Gregory of Nazianzus), I have nothing to add to B's commentary. The following few points are offered.

10 *τρισήλιον*. Noting its absence from *LSJ*, Browning adduces only a passage from pseudo-Athanasius, thereby leaving the impression that this epithet is a rarity. The word is, in fact, very common in patristic prose and Byzantine poetry of all periods, being often applied (as here) to the image of divine light as well as to the Holy Trinity. Two examples encountered in my own reading are ANDREW OF CRETE, *Great Canon*, 8 (*PG*, 97, 1373D) ; JOHN GEOMETRES, *S. Panteleemonis Elog.* (*PG.*, 106, 897D). Many more examples are assembled by T. DREW-BEAR and C. Foss, 'The Epitaph of Thomas : a middle-Byzantine Verse Inscription from Afyon', *Byzantion*, 39 (1969), 76-7.

13 *ἀσύγχυτον*. For the technical use of this term in theology, Browning directs the reader to *PGL*. To the largely prose examples there collected, it may be added that the word is frequent in Byzantine poets also. See *e.g.*, GEORGE PISID., *Contra Severum*, 274 (*PG.*, 92, 274), and subsequently four times in the space of lines 313-22.

16-17 *ὧν εἷς ἀμήτωρ ἐσχάτων ἐπὶ χρόνων*
ἄπατρις εἰς γῆν ἦλθεν ἐν τῆς παρθένου.

Browning compares *NT*, *Hebrews*, 7, 3. Our poet may also have been influenced by ROMANOS, 2, *prooem.*, 1-2 : *ἐκ πατρὸς ἀμήτωρ γεννηθεὶς / ἐπὶ γῆς ἀπάτωρ ἐσαρκώθη σήμερον ἐκ σοῦ.*

31 *μεθ' ἧς πάλιν τε*. Browning prefers *γε* to *τε* on the grounds of the extreme rarity of postponed *τε* in a relative clause. But cf. THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 120, 8 : *μεθ' ὧν Ἰωάννου τε.*

17. *Σκάμανδρος ἐκλέλοιπεν, Ἑρμὸς ἐστάθη,*
καὶ ῥεῖθρα Νεῖλος ἐκράτησεν ὡς ἴδε
τὰ ῥεύματα τρέχοντα τοῦ Χρυσοστόμου
σὺν Ὠκεανῷ τὴν ἄμιλλαν, ὦ πάτερ ·
νοὶ τῶν λόγων γὰρ ἡ θάλασσα τὴν κτίσιν
ἐπικρατεῖ ῥέουσα τὴν σωτηρίαν.

For another epigram on John Chrysostom with the same tedious emphasis on the image of flowing gold, see EUGENIUS OF PALERMO, *carm.*, 11. Cf. the idiomelon on John by George of Nicomedia (*PG*, 100, 1528D). On John in art and literature, cf. DEMUS, *art. cit.*, 110-9.

2 *ἐκράτησεν*. The intransitive use of this verb in the sense of "hold back" is described without reference by Browning as post-classical and modern. For a patristic example, cf. *PGL*, s.v. B. 7.

18. *Ἄβυσσον ἡμῖν ἐμφανίζει τῶν λόγων*
ὁ τὰς ἀβύσσους κερματίζων εἰς χθόνα,
ἐκεῖθεν ὡς ἔοικε ῥεῖθρον ἁρπάσας
τὸν χρυσορητόρευτον οὖν Ἰωάννην.

Ἄβυσσον τῶν λόγων. A commonplace in Byzantine poetry, noted here to underline the conventionality of our author's language. Examples include GEORGE PISID., *Heracl.*, 1, 232 ; *Bellum Avar.*, 310 ; THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 74 (on Gregory of Nyssa).

20. *Εἰς οὐρανοὺς τρέχουσιν οἱ θεολόγοι*
καὶ γῇ μένουσιν ὡς στρατηγοὶ τῶν κάτω ·
ὁ δεύτερος Παύλου δὲ καὶ πρῶτος μέδων
Διονύσιος εἰς χορούς ἀσωμάτων
ἀναδραμὼν ἔρωτι τῆς θεωρίας,
ἅρρητα κύψας εἰς θεοῦ τε χωρία,
καὶ φόρτον εἰς νοῦν ἐνθέων εἰκόνας
κατῆξεν, οὐράνωσε γῆν θυσίαις.

For the treatment of the church father Dionysius in this epigram and the following one, compare THEODORE THE STUDITE, *Epp.*, 65, 119.

3 *μέδων*. This attractive conjecture by Panayotakis for the manuscript *μεθὸν* may be enhanced by the application of this word to Christ by JOHN DAMASCENE, *carm. pent.*, 117 (*PG.*, 96, 837C).

8 *οὐράνωσε*. Browning states baldly that the earliest citation for this word in *LSJ* is from Eustathius. It can be found twice (both times in the phrase *οὐρανώσασα τὴν γεώδη*) in SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG.*, 87, 3, 3840A, 3845C). For a later example, cf. EUGENIUS OF PALERMO, 24, 25 (governing *γῆν*, as in the present poem).

21. *Μωσῆς ἀνῆλθεν εἰς ὄρος νομογράφος ·*
εἰς οὐρανοὺς σὺ δογματογράφος, πάτερ.
ὁ μὲν τὰ νῦν πόρρωθεν ἐσκιογράφει ·
σὺ δ' αὐτὰ δῶρον ἐμφανεῖ θεοπτίᾳ
λαβὼν κατωλβίωσας † ἡ πᾶσαν κτίσιν

2 *δογματογράφος*. Apparently a neologism, as Browning suggests. If so, the poet has coined a new word for a common collocation ; cf. JOHN MAUROPOUS, *Ep.*, 29, 1155 : *ὦ δογματισταὶ καὶ σεμνοὶ νομογράφοι* ; *Ep.*, 48, 570 : *καὶ δογματιστὴν ὄντα καὶ λογογράφον*.

4 *θεοπτίᾳ*. To Browning's list of authorities for this noun, it may be subjoined that the word is frequently found in the context of Moses ; cf. *PGL* s.v. and s.v. *θεόπτης*.

This contrasting of the shadowy old law to the clarity of the new is commonplace : *AP.*, 1, 112 (Ignatius) ; SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG.*, 87, 3, 3876C) ; etc. Cf. LADNER, *art. cit.*, 19.

23. *Ὑμᾶς ἔχει δὲ προστατὰς πᾶσα κτίσις*
ἀνάργυρον ποθοῦσα τὴν σωτηρίαν,
εἰς δόξαν ἔνθεν τὴν μένουσαν εἰς τέλος
Βασίλειος εἴληφα τούσδε τοὺς τύπους.

εἴληφα. "Suspect. One expects a word meaning 'fashioned' or 'dedicated' ". Thus Browning mentioning without comment Panayotakis' *ἤλειψα*. But *λαμβάνω* (like its compound *ἀναλαμβάνω*) can be used of putting up buildings and the like ; cf. *Patria Cpoleos*, 1, 11, 18, 1, 67, 16 (PREGER). If emendation be preferred, consider *ἔστησα* ; GREG. NAZ., *carm.*, 1, 2, 33, 40 (*PG.*, 37, 932A) ; CONSTANTINE OF RHODES, *Descr.*, 67, etc.

24. *Ἀνθοῦσι καὶ σπήλαια τὴν ἀφθαρσίαν ·*
λάμπουσι † λόγαι φῶτα τὴν οἰκουμένην ·
εἰς τὴν Ἐδὲμ ἔρημος ἐκτείνει κλάδους.

Ἀνθοῦσι τὴν ἀφθαρσίαν · "The transitive seems not attested elsewhere". But see *AP.*, 1, 10, 62 ; ANDREW OF CRETE, *Canon in B. Mariae Nativitatem*, 4 (*PG.*, 97, 1321B) ; THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 51, 2 ; NICETAS EUGENIANUS, *Drosilla and Charicles*, 4, 306. For Hellenistic examples, cf. LOBECK on Sophocles, *Ajax*, p. 93.

λόγαι. Browning rightly looks for a word for wilderness or the like, suggesting *λόχμαι* or *λογγαί* for the corrupt manuscript reading. The form *ξάλογγα* in Costas Crystalles' poem on the Sunset (TRYPANIS, *Mediaeval and Modern Greek Poetry*, 197, 12) may bolster Browning's supposition of the allotrope *λογγά.*

25. *Ὁ νοῦς καὶ χεῖρες ἐπτερωμέναι*
διαγράφουσι τὴν ἄσαρκον φροντίδα ·
εἶδος τὸ σεμνὸν καὶ τριχῶν ἡ λευκότης
τὴν ἔνδον ἐμφαίνουσιν ἄχραντον θέσιν.
ὑμεῖς ἀληθῶς ἦτε φῶς οἰκουμένης,
στῆλαι τροπαίων, οὐρανοδρόμοι βάσεις,
οἱ δαιμόνων φλέξαντες ἄνθρακες πλάνην.

6 *οὐρανοδρόμοι.* Browning cites only the example provided by *LSJ* from AUDOLLENT, *Tabulae Defixionis*, thus giving the impression that this adjective is rare. The word is actually ubiquitous in Byzantine poetry. Some examples (cf. *PGL* for others) : GEORGE PISID., *Hexaem.*, 3 (*PG.*, 92, 1426A, where the notes printed in Migne claim that Proclus Lycius was nicknamed *ouranodromos*) ; *De Vanit. Vitae*, 237 (*PG.*, 92, 1598A, contrasting with *χαμαίζηλος*) ; CONSTANTINE OF RHODES, *Descr.*, 359 ; MANUEL PHILES, 106, 3, and frequently. Cf. the cognate verb *οὐρανοδρομέω*, to *PGL*'s notice of which add THEODORE THE STUDITE, *Ep.*, 115.

Poems 26 and 27 both deal with the Forty Martyrs of Sebasteia, a theme that evoked two poems from Romanos the Melode (57 and 58) and one that was ever-popular in Byzantine art ; cf. the aforementioned articles by DEMUS and MCGUIRE, also K. WEITZMANN, 'The survival of mythological representations in early Christian and Byzantine art and their impact on Christian iconography', *DOP*, 14 (1960), 64 f. I do not give the texts

(respectively 9 and 19 lines long), having only the following points to add to Browning.

τεσσεράκοντας (in the title to poem 26). "Without parallel, and perhaps a slip of the copyist". Cf. *τέσσερα*, HESSELING-PERNOT, *Poèmes Prodromiques*, 3, 156, 4, 55. JANNARIS, *Historical Greek Grammar*, 637, implies without giving any references that such forms became common in Greek of the Roman and Byzantine periods.

27, 1 *φρύαγμα καὶ θράσος*. Compare EUGENIUS OF PALERMO, 1, 159 : *θράσος τε καὶ φρύαγμα τῆς ἐξουσίας*.

3 *ἀέρι*. Rightly (as it seems) taking the lord in question to be the emperor rather than the devil, Browning looks for a word meaning "might" to replace this reading. He offers *ἰσχύι* as a possibility : would *ἀόρι* serve ?

28.

Σοὶ ναὸν ἐξήγειρα τόνδε, Βαρνάβα,
ναῷ θεοῦ πέλοντι Βαρνάβας ξένος,
σοὶ τῷ μαθητεύσαντι τοῖς πρωτοθρόνοις,
διδασκάλῳ κρατοῦντι πνοῶν τὰς πύλας,
κινοῦντι τὴν σύμπασαν ὀφρύος λόγῳ,
ἄρρητα δεικνύοντι τῶν ἐπηρμένων,
ἄνθρωπον ἑλκύσαντι βάθρων τῆς πλάνης,
καὶ σύντομον δείξαντι τὴν σωτηρίαν ·
σοὶ τῷ προεδρεύσαντι τὴν Ἀντιόχου,
καὶ γῆν διαδράμοντι πᾶσαν τῷ λόγῳ,
φθόγγῳ τε κυκλώσαντι τὴν οἰκουμένην,
ἱδρῶτι σῶν πλύναντι τὴν πλάνην κόπων ·
σοὶ τῷ μιμητῇ πάντα τῷ διδασκάλῳ
καὶ νῦν αὐτῷ βασιλεύοντι χρόνους
αἰωνίους θείοις τε τῶν ἀκηράτων.
ἀλλ' αὐτὸς ἡμῖν, ὦ καλῶς κεκλημένε
παρακαλεσμοῦ παιδίον, δός, ἀντίδος
εἰς τὴν Ἐδὲμ οἴκημα τῷ σῷ Βαρνάβᾳ ·
τὴν σὴν πόλιν φρούρησον οἷα προστάτης,
λαὸν σὸν ἐκλύτρωσον ἐκ τῶν κινδύνων,
τῶν βαρβάρων σύντριψον ἐθνῶν τὰ κράτη,
νίκην θεοβράβευτον οὐρανοδρόμον
ἐν γῇ παράσχου Χριστεπωνύμῳ γένει,
τὰς δωρέας ἔμπλησον ἐκ τοῦ κυρίου,
τὴν χεῖρα τὴν βρύουσαν ἀφθονον χάριν
αἰτήσεως ἄνοιξον ὄντως ἰσχύι,
καὶ πρὸς μονὰς κίνησον εὐθυοδρόμῳ
βάσει καταντήσοντας εἰρήνης μόνας.

3 *τοῖς πρωτοθρόνοις*. "Apparently of the Apostles, for which I find no parallel". But see Manuel Philes who (184, 1) has the expression *φίλημα πρωτοθρόνων* of Peter and Paul ; Mark is called *protothronos* by PROCOPIUS THE DEACON, *Encomium in S. Marcum Apost.*, 12 (*PG.*, 100, 1197C). Remembering the secular use of this title, a connection can easily be made with the notion of the apostles as teachers and philosophers, a popular image in both Byzantine literature and art ; cf. A. GRABAR, *Christian Iconography : a study of its origins* (Princeton, 1968), 33 ; C. WALTER, 'Liturgy and the Illustration of Gregory of Nazianzen's Homilies', *REB*, 29 (1971), 201 ; E. TOPPING, 'The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos', *BMGS*, 2 (1976). 13.

20 *ἐκλύτρωσον*. *LSJ* claims that this active form is attested only in Hesychius ; *PGL* registers only the deponent. The active form occurs in ANDREW OF CRETE, *Canon in B. Mariae Nativitatem*, 7 (*PG.*, 97, 1325C) ; SOPHRONIUS, *Triodium* (*PG.*, 87, 3, 3844A, and *passim*).

22 *θεοβράβευτον*. Like the lexica, Browning cites only CEDRENUS, 1, 741 for this compound. There is an example in GEORGE HAMARTOLUS, *Chron.*, 811 (*PG.*, 109, 872C).

The University of Calgary (Canada). Barry BALDWIN.

ADDENDA

1. Two further examples of the accusative after *γέμω* : GEORGE MONACH., *Gnomolog.* (*PG* 117. 1057A) ; the Corrector to the Palatine ms. of the Anthology, re *AP* 5. 255.

2. *οὐρανόω* occurs at least three times in the Epigrams (27. 3 ; 28. 2 ; 36. 5) of Theodore Balsamon, ed. K. Horna, *WS* 25 (1903), 165-217.

3. *οὐρανοδρόμος* also occurs in GEORGE OF GALLIPOLI, *Ep.* 4. 12, ed. M. Gigante, *PdelP* 20 (1951), 367-90.

4. *πρωτόθρονος*. I subsequently came across a short paper on this word by Corinna MATZUKIS, *Acta Classica* 22 (1979), 155-7, instancing the application of the term to Peter in a letter (2. 86 : *PG* 99. 1332B) of Theodore the Studite ; also to Peter and Paul in an anonymous verse chronicle of the fourteenth century. She further notes applications of the epithet in modern Church Liturgical Mass to Peter and Paul. Matzukis did not notice either of my examples.

5. Heracles is called *τριέσπερος* by JUSTIN MARTYR, *Or. ad Graec.* 3 (*PG* 6. 233C).

BYZANTINS JUDAÏSANTS ET JUIFS ISLAMISES DES «KÜHHÂN» (KÂHIN) AUX «XIÓNAI» (XIÓNIOΣ)

Faits et perspectives

Le cas des mystérieux personnages que Grégoire Palamas rencontra à la cour ottomane, en Asie Mineure au milieu du XIVe siècle, a été évoqué tout récemment (1) ; cependant leur identité reste une énigme malgré les nombreuses hypothèses que l'on a pu faire à leur sujet ; aucune explication satisfaisante n'a été donnée, particulièrement en ce qui concerne le curieux vocable qui les désigne.

Rappelons brièvement les faits : le métropolite de Thessalonique, lors d'un voyage de Ténédos à Constantinople en 1354, tombe entre les mains des Turcs en rade de Gallipoli ; ceux-ci, par petites étapes, le conduisent jusqu'à la résidence d'été de l'émir Orhan près de Brousse. Là, sur l'ordre du souverain, Palamas soutient une controverse théologique avec des familiers du prince turc que trois des sources relatant l'événement, appellent «*οἱ Χιόναι*» (2). J. Meyendorff, le premier, a rapproché ce nom de celui d'un Thessalonicien judaïsant, «*ὁ Χιόνιος*», déféré en 1336 au Synode patriarcal à Constantinople (3).

Pour revenir avec quelque profit sur un problème souvent étudié, il convient de faire deux remarques.

(1) Anna Philippidis-Braat, *La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire*, dans *Travaux et Mémoires*, 7 (1979), pp. 214-218.

(2) Palamas, *Lettre à son Église*, et Taronites, *Dialexis*, éd. et trad. *ibid.*, pp. 109-221 ; Philothée, *Encomion*, *Paris. gr.*, 421, f. 362, 364 v. et *Coisl.*, 98, p. 264 v., 267 v. ; ces passages inédits de l'*Encomion* furent signalés pour la première fois par J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 160, n. 20, et p. 161, n. 28.

(3) F. Miklosich et J. Muller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Vienne, 1860-1890, I, pp. 174-178 ; J. Darrouzes, *Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. V, Paris, 1977, pp. 133-135.

D'une part, la singulière divergence d'interprétation chez les auteurs qui se sont occupés des *Chionai*, mentionnés pourtant par un nombre restreint de sources (4), doit signifier soit que l'on a mésinterprété les textes concernant ces personnages, soit au moins que certains éléments qui y sont contenus, ont été, selon les cas, exagérément mis en relief ou au contraire laissés tout à fait inexploités. Une relecture attentive des sources est donc nécessaire.

D'autre part, quelle que puisse être leur origine réelle, les *Chionai* gravitèrent à un degré ou à un autre dans l'orbite du Judaïsme. Les témoignages à ce sujet sont formels. Or, selon nous, on n'a pas apprécié à sa juste valeur l'utilité d'une telle information pour la progression de l'enquête. On s'est le plus souvent contenté d'étudier le cas des *Chionai* d'un point de vue anecdotique, comme s'il s'agissait d'un événement isolé sans rapport avec l'histoire générale du Judaïsme à Byzance et dans les territoires passés sous domination musulmane.

La documentation en ce domaine est pourtant suffisamment riche et, en la négligeant, on se prive de précieuses références qui pourraient devenir autant de clefs pour une évaluation plus juste du phénomène.

Dans cette perspective, nous n'hésiterons pas à puiser dans un champ chronologique plus vaste que le seul XIVe siècle, des exemples de comportements religieux qui, dans la mesure où ils présentent des analogies avec la position de nos personnages, peuvent contribuer à l'éclairer et à la situer dans un continuum historique.

La cas des Chionai
UNE RÉÉVALUATION DES TÉMOIGNAGES

Si l'appartenance religieuse du *Chionios* de Thessalonique ne fait pas de doute, – l'acte patriarcal le concernant le présente clairement comme un chrétien, judaïsant ou converti au Judaïsme – (5), celle

(4) Palamas et Taronites, *op. cit.* ; Philothée, *op. cit.*, col. 626 BC et *Antirrhétique contre Grégoras*, col. 1130C-1131C, vol. CLI, in J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, Paris, 1857 ss. ; Idem., *Acolouthie en l'honneur de Grégoire Palamas*, éd. B. Voloudakis, Le Pirée, 1978, p. 118 ; Nil, *Encomion*, col. 675D, *vol. cit.*, dans *PG* ; Gregoras, XXIX, 12, p. 231, vol. III, dans *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonn, 1828-1843

(5) MM., I, p. 174 : τὰ Ἰουδαίων φρονῶν ; ἰο[illegible]ειν ἀπελεχθέντα.

des *Chionai* de Bithynie a donné lieu à des prises de position contradictoires de la part des savants.

Nous laissons de côté les auteurs qui en font des musulmans de souche, membres de la confrérie des *Ahi* pour G. G. Arnakis (6), docteurs de la Loi (*Hoca*, *Ahond*) pour P. Wittek (7) qui s'inspire d'une explication déjà formulée par Du Cange (8). Une telle identification est en effet en contradiction flagrante avec les sources.

Restent deux groupes d'opinions à considérer : certains auteurs voient dans les *Chionai*, des Juifs (Arsenij et Ilarij) (9), ou plus précisément des Juifs dissidents Caraïtes (G. M. Prohorov) (10), ou encore des Juifs devenus musulmans (M. Jugie et S. Vryonis) (11).

Par contre, pour J. Meyendorff, ils sont d'anciens Chrétiens qui se seraient convertis au Judaïsme pour se rapprocher des Musulmans (12), tandis que Anna Philippidis-Braat les définit comme des Chrétiens à tendance judaïsante dont on peut «... tenir pour probable la conversion à l'Islam ...» (13).

Une telle divergence d'opinions reflète un fait qui n'a jamais été signalé : les sources elles-mêmes sont loin d'être unanimes sur l'identité des adversaires du métropolite de Thessalonique, lesquels nous sont présentés sous un jour assez différent par Palamas et Taronitès d'une part et par Philothée de l'autre.

(6) G. G. Arnakis, *οἱ πρῶτοι 'Οθωμανοί*, Athènes, 1947, p. 18 ; Idem., *Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources*, in *Speculum*, 26 (1951), pp. 113-114 ; Idem., *Gregory Palamas, the Χιόνες and the fall of Gallipoli*, dans *Byzantion*, 22 (1952), pp. 305-309.

(7) P. Wittek, *Χιόνες*, dans *Byzantion*, 21 (1951), pp. 421-423.

(8) C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, Lyon, 1688, rééd. Graz, 1958, au mot *Χιονάδης*.

(9) Arsenij et Ilarij, *Opisanie slavjanskih rukopisej biblioteki Svjato-Troitzkoj Sergievoj Lavry*, I, 1878, p. 85.

(10) G. M. Prohorov, *Prenie Grigorija Palamy's Chiony i turki'i problema 'židovskaja mudrostvujuščih'*, *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 27, 1972, pp. 329-369.

(11) M. Jugie, article Palamas, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, col. 1747 ; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth though the XVth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, p. 427.

(12) Meyendorff, Introduction, pp. 160-162 ; Idem., *Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIVe siècle*, dans *Byzantinische Forschungen*, I, 1966, pp. 211-216.

(13) Philippidis, *Captivité*, pp. 216-217.

Le ton très affirmatif de Philothée qui voit dans les *Chionai*, sans aucun doute possible, des apostats chrétiens, a fait tout naturellement admettre que le témoignage postérieur du patriarche de Constantinople, complétait et éclaircissait celui de Palamas, et permettait de conclure à l'origine chrétienne des *Chionai* ; cela a conduit les partisans de cette identification à ne lire la *Lettre à son Église* et la *Dialexis* qu'en fonction des allégations de Philothée et à minimiser de ce fait la valeur intrinsèque de ces deux écrits.

Il convient donc, en oubliant provisoirement Philothée, de relire en tant que documents indépendants les textes de la *Lettre* et de la *Dialexis*, sans en atténuer les affirmations ni chercher à en harmoniser le témoignage avec les sources ultérieures.

Dès le début de la *Dialexis*, les *Chionai* se présentent eux-mêmes en disant :

> «... *Ἡμεῖς ἠκούσαμεν δέκα λόγους οὓς γεγραμμένους κατήγαγεν ὁ Μωϋσῆς ἐν πλαξὶ λιθίναις καὶ οἴδαμεν ὅτι ἐκείνους κρατοῦσιν οἱ Τοῦρκοι καὶ ἀφήκαμεν ἅπερ ἐφρονοῦμεν πρότερον καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐγενόμεθα καὶ ἡμεῖς Τοῦρκοι*» (14).

Meyendorff présupposant d'une part l'origine chrétienne des personnages (selon Philothée) et, d'autre part, la conversion de ces Chrétiens au Judaïsme (sur le modèle du *Chionios* de Thessalonique), a interprété la phrase en y introduisant une idée de conversion au Judaïsme qui ne s'y trouve pas, tout en éludant une affirmation de conversion à l'Islam qui s'y trouve ; les *Chionai* auraient adopté la loi mosaïque, puis, ayant appris que les Turcs y tiennent fortement, ils auraient abandonné leur religion d'origine, supposée être le Christianisme, dans le but de «... se prévaloir du Judaïsme comme d'un lien avec l'Islam», et de se rapprocher ainsi des Turcs (15).

Outre que cette manière de comprendre la phrase escamote complètement l'affirmation selon laquelle les *Chionai* sont «devenus Turcs», c'est-à-dire incontestablement se sont convertis à l'Islam (16), on voit mal quels profits spirituels (17) et matériels des

(14) *Dialexis*, p. 169, 2.

(15) MEYENDORFF, *Introduction*, p. 162.

(16) Cf. le sens de *τουρκεύω* en néo-grec : devenir musulman, pour quelqu'un qui était précédemment chrétien ou juif, D. DIMITRAKOS, *Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Athènes, 1933 ss., vol. 9.

(17) «O Croyants ! ne prenez pas pour amis les Juifs et les Chrétiens ; ils sont amis les uns des autres», *Coran*, V, 56.

Chrétiens auraient pu tirer d'une conversion au Judaïsme dans une société musulmane qui réservait strictement les mêmes conditions fiscales et juridiques [18] aux «Gens du Livre» (*ahl al kitab*), Juifs et Chrétiens, alors qu'une intégration à l'Islam mettait les nouveaux convertis sur un total pied d'égalité avec les Musulmans d'origine.

Il semble plus simple de comprendre que les *Chionai*, dans un premier temps «ont écouté» le Décalogue, c'est-à-dire qu'ils étaient Juifs ; mais quand ils eurent appris que les Turcs vénèrent eux aussi la Loi de Moïse, ils sont devenus musulmans, se laissant convaincre comme beaucoup de leur correligionnaires au cours de l'expansion de l'Islam, par un argument cher au prosélytisme musulman selon lequel la loi de Mahomet venant restaurer la religion d'Abraham et confirmer le Mosaïsme, ce n'était pas apostasier que de l'adopter [19].

Le début de la *Dialexis* est donc formel : les *Chionai* se présentent comme des Juifs devenus musulmans.

C'est d'ailleurs bien ainsi que le comprend Palamas dans sa réplique : si l'archevêque ne reconnaît pas à ses interlocuteurs la qualité de musulmans, le contexte l'explique clairement ; le prélat fidèle à sa religion tient à parler avec des gens fidèles à la leur, avec des représentants légitimes de l'Islam, c'est-à-dire des Musulmans de naissance et non avec des transfuges du Judaïsme. Par contre, notre auteur identifie immédiatement les *Chionai* comme des Juifs [20]. On ne voit pas pourquoi, s'il avait vu en eux des apostats chrétiens, il aurait passé cette constatation sous silence. Or il est un fait que ni Taronitès ni lui-même, qui n'a pourtant pas de mots assez durs pour qualifier ses adversaires, les traitant d'«... ignorants en tout si ce n'est dans les blasphèmes et les impudences que leur dicte Satan envers Notre Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu» [21], ne les désignent

(18) A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.

(19) Cf. *Coran*, V, 48, 52 ; la prétention «abrahamique" de l'Islam était aussi perçue par les Chrétiens ; Mahomet aurait dit aux Arabes, d'après Sebeôs : «Vous êtes les fils d'Abraham et Dieu réalise en vous la promesse faite à Abraham et à sa postérité. Aimez seulement le Dieu d'Abraham ...», A. DUCELLIER, *Le miroir de l'Islam*, Paris, 1971, p. 35.

(20) *οὗτοι γὰρ ... ἀφ' ὧν νῦν λέγουσιν Ἑβραῖοι ὄντες ἀναφαίνονται*, *Dialexis*, p. 171, 4.

(21) *Lettre à son Église*, p. 151, 17. Cf. ce que dit un moine de ses adversaires juifs dans une controverse théologique du VIIe siècle : «... et comme l'impudence

comme des apostats du Christianisme, ce qui, si les *Chionai* l'avaient été réellement, aurait achevé de les discréditer aux yeux des lecteurs de la Lettre (22). En pasteur conscient du danger d'islamisation qui menaçait les Chrétiens, Palamas n'aurait probablement pas, ne serait-ce qu'en passant, négligé l'occasion de dénoncer la collusion avec les Turcs de ces Chrétiens doublement traîtres à leur foi, puisque judaïsants et convertis à l'Islam.

L'objection d'après laquelle c'est leur qualité d'anciens Chrétiens qui les aurait fait choisir par Orhan pour soutenir une controverse christiano-musulmane, ne tient pas : car, traditionnellement, des Juifs, islamisés ou non, étaient opposés aux Chrétiens par les souverains musulmans, dans les joutes théologiques, à cause de leur science des Écritures et de leur connaissance de la langue de l'adversaire (23).

Quant au peu d'enthousiasme que montrent les *Chionai* à participer à la discussion (24), elle ne doit pas venir, comme le pense Meyendorff, de leur répugnance à discuter avec un ancien coreligionnaire en présence de l'émir, mais plutôt de la crainte d'avoir à défendre publiquement leur nouvelle religion qu'ils ne connaissent

leur était habituelle, ils nous assaillirent de questions ...», «*Les trophées de Damas*», éd. et trad. G. Bardy, dans *Patrologia Orientalia*, XV, 1927, 234.

(22) Une telle omission ne saurait être due à un désir d'épargner à ses ouailles le spectacle du mauvais exemple éventuellement contagieux de Chrétiens d'Asie Mineure passés à l'Islam ; c'était une pratique courante que nul n'ignorait en Europe : cf. Manuel PALEOLOGUE, éd. Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, III, Athènes, 1926, 46-49 ; et aussi les lettres patriarcales de 1338-1339 et de 1340 aux renégats de Nicée M. M., I, pp. 183-184 et pp. 197-198.

(23) Dans une controverse islamo-chrétienne, l'émir contre son adversaire chrétien demande l'aide d'«... un Juif qui était et qu'ils réputaient un connaisseur de l'Écriture ...», F. NAU, *Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*, dans *Journal asiatique*, 1915, I, pp. 260-261 ; même réaction dans une discussion entre le Calife 'Abd-al-Malik et un moine : «Alors le Commandeur des Croyants fit venir un Juif instruit de la loi, afin qu'il vainquît le moine ...», P. PEETERS, *La Passion de Saint-Michel Le Sabaïte*, dans *Analecta Bollandiana*, XLVIII, 1930, p. 70. Quant au rôle d'interprète joué par des Juifs, cf. IBN BATTUTA, *Voyages*, éd. et trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti, Paris, 1854, rééd. Paris, 1979, 2, p. 429.

(24) La démarche secrète des Juifs auprès du moine des *Trophées de Damas*, *loc. cit.*, pour qu'il discute avec des gens plus compétents qu'eux, rappelle les manœuvres des *Chionai* au début de la *Dialexis*, p. 169, I.

qu'imparfaitement ou qu'ils n'ont peut-être adoptée qu'en apparence (25).

Ainsi, si l'on s'en tient aux seuls témoignages de la *Lettre* et de la *Dialexis* rien ne permet de supposer que les *Chionai* soient autre chose que ce qu'ils disent être, c'est-à-dire des Juifs devenus musulmans (26).

Comment expliquer alors que Philothée qualifie de «traîtres au Christianisme» (27), d'«apostats du Christ et de son Église» (28) et de gens qui ont «tranché les liens avec les Chrétiens» (29), des individus que son maître désignait comme Juifs ?

Cette identification a d'autant plus de poids qu'elle est renforcée par l'existence du *Chionios* de Thessalonique qui, lui, est indubitablement un Chrétien judaïsant ou converti au Judaïsme. On ne peut donc écarter le témoignage de Philothée qui dénonce un fait certain : il y a des *Chionai* d'origine chrétienne.

Faut-il alors douter de la véracité du récit de Palamas ? L'archevêque s'est-il trompé sur l'identité de ses interlocuteurs, et a-t-il vu des Juifs là où il y avait des apostats chrétiens convertis à la religion de Moïse ? La méprise semble grosse de la part d'un homme qui devait savoir aussi bien que Philothée ce qu'étaient les Judaïsants (30) et qui dit avoir eu des informations précises sur les *Chionai* avant de rencontrer ceux-ci à la cour d'Orhan (31), sans oublier que Taronitès et lui-même, seuls témoins directs de l'entrevue, furent mieux placés

(25) Crainte souvent justifiée car avoir le dessous dans de telles discussions n'était pas sans dangers : Le Calife «... ordonna donc que l'on accablât le Juif de soufflets et qu'on le jetât honteusement dehors», PEETERS, *Passion*, pp. 71-72.

(26) Que les *Chionai* soient bien devenus musulmans, leur position théologique tout au long de la discussion, le prouve ; Palamas leur demande à eux et aux Turcs pourquoi ils ne respectent pas la Pâque hébraïque, le sabbat et autres coutumes juives *Dialexis*, p. 181, 14, ce qui ne saurait être un comportement de Juifs orthodoxes.

(27) PHILOTHÉE, *Encomion*, *loc. cit.*, *τοῖς τοῦ Χριστιανισμοῦ παραβάταις Χιόναις*.

(28) IDEM., *Antirrhétique*, *loc. cit.*, *Περὶ τῶν ἀποστατῶν καὶ ἀλιτηρίων ὑπέστη Χριστοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ Ἐκκλησιάς*.

(29) IDEM., *Acolouthie*, loc. cit., *τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν ἀπίστων καὶ τοῖς ἀθλίως ἀπορραγεῖσι Χριστιανῶν καὶ προσκεχωρηκόσιν ἐκείνοις*.

(30) Il avait certainement aussi côtoyé des Juifs de la communauté de Thessalonique dont il parle dans l'*Homélie*, 38, *PG*, CLI, col. 477B.

(31) *Dialexis*, p. 171, 4 : «... *ἀφ' ὧν ἤκουσα πρότερον περὶ αὐτῶν ...*».

que quiconque pour les identifier. Les *Chionai* à qui Palamas a eu affaire sont donc bien des Juifs.

Pour résoudre la difficulté, que présente la contradiction des sources peut-être faut-il se poser la question de la nature spécifique des deux groupes de textes dont nous disposons, et des objectifs que se proposent leurs auteurs respectifs en les écrivant.

La *Lettre à son Église* et la *Dialexis* sont des comptes rendus composés «à chaud» qui veulent transcrire avec le maximum d'exactitude l'expérience de Palamas en Asie Mineure. Palamas profite de son séjour forcé en territoire turc pour s'informer et pour transmettre à ses ouailles ce qu'il a appris sur l'Islam et les Musulmans, sur l'attitude des Turcs envers les Chrétiens, leurs arguments théologiques, les réponses qu'on doit leur opposer (32). C'est dire que son intérêt essentiel, en cette circonstance, porte sur les Turcs avec qui il cherche à entrer en contact directement pour en savoir plus long sur eux (33).

Dès lors, les apostats, Juifs ou autres, qu'il peut rencontrer, sont relégués au second plan de ses préoccupations. Il est même irrité de devoir passer par leur intermédiaire pour pouvoir discuter avec les Turcs (34). Il ne s'appesantit donc pas, sur leur cas. Cela doit signifier que, si les apostats qu'il a rencontrés sont bien des Juifs, il n'est cependant pas exclu qu'il y ait eu dans les rangs des *Chionai* juifs, à la cour d'Orhan ou ailleurs, d'anciens Chrétiens. Bref, si on ne peut douter que les interlocuteurs de la *Dialexis* soient des Juifs, on ne peut rejeter la possibilité que le nom de *Chionai* ait pu s'appliquer aussi à des gens d'origine chrétienne, Palamas ne traitant pas la question à fond car ce n'était pas son objet du moment.

Le témoignage de Philothée relève d'un tout autre genre littéraire : l'*Encomion* en particulier se présente comme un panégyrique destiné à asseoir la réputation de docteur de l'Église et de saint de Palamas ; l'auteur a pour objectif de mettre en relief l'exemplarité de la vie et des œuvres de son maître qui, mêlé à tous les grands problèmes théologiques ou politiques contemporains, a su adopter des positions qui ont valeur de références et de modèles à imiter, y compris en

(32) Dans ce but, il conseille à ceux que cela intéresse de consulter la *Dialexis*, *Lettre à son Église*, p. 151, 17.

(33) Cf. la discussion engagée sur son initiative à Nicée, *ibid.*, p. 155, 22 ss.

(34) *Dialexis*, *loc. cit.*, *ἐμοὶ δὲ νῦν οὐ πρὸς Ἑβραίους ὁ λόγος.*

face du danger d'apostasie si préoccupant au XIVe siècle. Or, si les *Chionai* rencontrés par Palamas et vaincus par ses arguments sont des Juifs devenus musulmans, l'épisode perd beaucoup de son utilité comme référence dans la lutte contre l'islamisation des Chrétiens dans la mesure où il s'agit d'un phénomène d'apostasie ne concernant pas directement le Christianisme.

Par souci d'efficacité polémique, Philothée peut avoir été amené à passer sous silence les *Chionai* juifs et à insister sur la fraction chrétienne du mouvement même si celle-ci ne joua aucun rôle dans la *Dialexis* ; et cela avec d'autant plus de profit que les *Chionai* d'origine chrétienne présents en Asie Mineure, devaient être, à l'instar du *Chiónios* de Thessalonique, réputés judaïsants, et qu'ainsi l'expérience de Palamas devenait une référence et la *Lettre à son Église*, un instrument de combat dans la lutte contre deux périls contemporains qui menaçaient la foi chrétienne, l'islamisation et le mouvement judaïsant.

Le désir de glorifier l'œuvre de son maître peut s'être doublé chez Philothée, d'un motif personnel qui éclairerait assez bien son insistance à dénoncer l'existence de *Chionai* chrétiens.

Le Patriarche était d'origine juive, ce qui donna souvent à ses adversaires matière à railleries (35) ; en tant que tel il devait être particulièrement bien placé pour savoir que, malgré les barrières créées par l'hostilité confessionnelle, la cohabitation multiséculaire à Byzance entre Juifs et Chrétiens n'allait pas sans contacts, et que ces relations, qui amenaient parfois certains membres des communautés juives à embrasser le Christianisme, contribuaient en sens inverse à attirer des Chrétiens vers le Judaïsme. Peut-être même l'attrait pour le Judaïsme avait-il connu au milieu du XIVe siècle un regain de faveur qui ne pouvait qu'encourager le prélat à démasquer avec d'autant plus de vigueur les judaïsants.

Il est facile d'imaginer qu'un homme sorti du Judaïsme était préoccupé au premier chef par l'existence de Chrétiens adoptant les pratiques juives. Pour donner un plus grand relief au danger qu'ils représentaient et pour mieux les discréditer, Philothée a peut-être été amené à les substituer aux véritables adversaires juifs de Palamas,

(35) V. LAURENT, article *Philothée Kokkinos*, dans D. T. C. ; S. I. KOUROUSIS, *Φιλόθεος ὁ Κόκκινος*, dans *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*.

leur faisant endosser ainsi le double rôle de traîtres au Christianisme et de complices des Turcs.

Quoi qu'il en soit, puisqu'on ne peut ni infirmer le témoignage de la *Dialexis*, ni celui de Philothée, une conclusion s'impose : le terme «*Χιόναι*» dut s'appliquer à la fois à des apostats Juifs et Chrétiens d'Asie Mineure, même si les seconds n'ont pas tenu la place que leur assigne Philothée dans la circonstance précise de la controverse avec Palamas.

Vers une explication du vocable

Il reste à déterminer la nature des relations entre ces deux catégories de *Chionai*, les Juifs et les Chrétiens.

Tous deux, nous l'avons dit, ont un rapport direct avec le Judaïsme : les *Chionai* de la cour d'Orhan sont d'anciens Juifs, le *Chionios* de Thessalonique est un Chrétien judaïsant ou converti au Judaïsme. Mais leur comportement envers la Loi de Moïse est en quelque sorte inversé ; alors que le *Chionios* a adopté les pratiques judaïques avec tous les risques que cela comportait en milieu byzantin (emprisonnement, procès), les *Chionai* ont abandonné leur religion d'origine pour adopter la croyance des vainqueurs ; prosélytisme sincère et courageux d'un côté, apostasie opportuniste de l'autre.

Pourtant, si les sources les désignent par le même terme, c'est qu'il a dû y avoir entre eux un lien suffisamment évident aux yeux des contemporains ; ce ne doit pas être une notion spécifiquement judaïque pour la raison suivante.

Le mot *Χιόναι-Χιόνιος* se retrouve sous une forme légèrement différente dans le nom d'une des rénovateurs de l'astronomie byzantine qui vécut entre 1250 et 1330, Grégoire *Χιονιάδης*. Ce savant étant allé en Perse pour y étudier l'astronomie, y devint en peu de temps un expert en cette discipline. Rapportant cet événement, Georges Chrysokokkis écrit que son maître «... *ἐν ὀλίγῳ μέγας ἐν Περσίδι Χιονιάδης ἐγένετο* ...» [36]. Dans cette citation, le mot *Χιονιάδης* semble devoir être interprété comme un titre qui fut

(36) Lettre de Georges Chrysokokkis, éd. dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 15 (1921), p. 335.

décerné à Grégoire en Perse et qui lui tint lieu de nom à son retour. C'est bien ainsi que l'a compris Du Cange qui fait du terme un titre honorifique désignant un *legis doctor apud Persas seu Turcos* (37).

Or Grégoire Chioniadis n'a rien à voir, à notre connaissance, avec le Judaïsme ni avec les judaïsants.

Le seul dénominateur commun qui pourrait unir les *Chionai*, le *Chionios* et Chioniadis «... est la haute culture de ces personnages, comme le remarque très justement Anna Philippidis-Braat. *Chionios* est invité à parler de ses maîtres et de ses disciples ; en outre il est chargé de hautes fonctions juridiques et administratives dans la communauté juive de Thessalonique. Orhan parle des *Chionai* comme de «gens savants et avisés» ; Palamas s'attaque principalement à leur savoir ; d'après Philothée, Nil et Grégoras, Palamas a tenu une discussion avec des «savants» » (38).

C'est donc en direction d'une science qu'il nous faut chercher la signification du mot qui désigne nos personnages, et une science ressentie comme étrangère puisque exprimée par un terme qui n'est pas grec «... comme l'indique l'incertitude de la désinence» (39).

Cette science pourrait bien avoir un rapport avec l'astronomie car le titre de Chioniadis semble lié à une compétence en cette discipline qui fut toujours considérée comme une spécialité non-grecque depuis l'Antiquité.

Nicéphore Choumnos, reprenant les affirmations de Platon, attribue l'essor de l'astronomie aux découvertes des Égyptiens et des Syriens (40). Le XIVe siècle est une époque de regain d'intérêt pour les études astronomiques ; Théodore Métochite parle même de résurrection d'une «... science qui s'était éteinte depuis longtemps ...» et que lui-même a contribué à ranimer (41). Mais si cet auteur prétendait utiliser le seul héritage des savants grecs antiques, en laissant de côté les théories des Indiens, des Perses et autres peuples étrangers (42), ce n'était pas l'avis de la plupart des byzantins intéressés par

(37) DU CANGE, *op. cit.*, *loc. cit.*

(38) PHILIPPIDIS, *Captivité*, pp. 217-218.

(39) *Ibid.*, *loc. cit.*

(40) J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos*, Paris, 1959, p. 153.

(41) R. GUILLAND, *Les poésies inédites de Théodore Métochite*, Études Byzantines, Paris, 1959, p. 181.

(42) VERPEAUX, *Choumnos*, p. 164.

la question qui, tels Maxime Planudes ou Georges Lapithe (43) se tournaient avec d'autant plus de curiosité vers les astronomes d'Orient que la chaîne du savoir antique semblait tout à fait interrompue à Byzance (44).

De provenance orientale, la science des astres est souvent appelée «science des Perses et des Chaldéens», ce qui montre qu'on lui reconnaît plus spécialement cette double origine (45).

C'est donc au premier chef du côté de la Perse que les savants byzantins cherchaient des informations : en 1332, un inconnu traduit du persan en grec le traité de Shams-ad-Dîn de Boukhara (46). A Constantinople, Grégoire Chioniadis, désireux d'élargir ses connaissances, s'entend dire qu'il faut pour cela aller en Perse, d'où il ramène un grand nombre d'ouvrages astronomiques qu'il traduit (47) et dont s'inspira vers 1350, Georges Chrysokokkis (48). Le grand astronome Théodore Méliténiotès utilise aussi les Persans (49).

Quant aux Chaldéens, on considérait communément au Moyen-Age que leurs héritiers étaient les Juifs (50) ; et il est un fait qu'à Byzance comme en Europe Occidentale et en pays musulmans, ceux-ci excellèrent dans les travaux astronomiques les plus variés, particulièrement au XIVe siècle qui peut être considéré comme l'âge d'or de la science astronomique juive (51). Compilation des tables astronomiques persanes et indiennes, controverses autour du calendrier, traduction d'ouvrages arabes, enseignement dans les universi-

(43) C. J. GERHARDT, *Der Rechenbuch des M. Planudes*, Halle, 1895 ; P. TANNERY, *Les chiffres arabes dans les manuscrits grecs*, dans *Mémoires scientifiques*, IV, pp. 199-205 ; GREGORAS, *Histoire*, XXV, II, éd. Bonn, III, p. 32.

(44) Personne, affirme Grégoras, ne savait plus construire d'astrolabe, instrument pourtant attesté au XIe siècle à Byzance, et il n'y avait pas d'ouvrage sur ce sujet «... sinon, peut-être chez les Barbares et dans une langue étrangère». GREGORAS, *Correspondance*, éd. et trad. Guilland, Paris, 1967, p. 249.

(45) *Ibid.*, pp. 74-75, *τὴν Περσῶν καὶ Χαλδαίων ἐπιστήμην*.

(46) GUILLAND, *Poésies*, p. 186.

(47) CHRYSOKOKKIS, dans *N.E.*, p. 335.

(48) U. LAMPSIDES, *Georges Chrysococcis le médecin et son œuvre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 38 (1938), pp. 312-322.

(49) Dans son *Ἀστρονομικὴ τρίβιβλος* (milieu du XIVe s.), *P.G.*, 149.

(50) Article *Astrology*, dans *The jewish Encyclopedia*, New York, Londres, 1925, p. 243.

(51) Cf. l'impressionnante liste d'astronomes médiévaux ayant vécu entre le XIIIe et le XVe siècle, article *Astronomy*, dans *J.E.*, p. 250.

tés, ils exercent leurs activités de la Mésopotamie à l'Espagne (52), en monde byzantin, leur réputation est bien établie : au IXe siècle, un évêque consulte un savant juif sur l'apparition de la nouvelle lune (53) ; un Juif de Chypre a une si grande célébrité dans le domaine astronomique que Basile II le convoque pour servir d'arbitre dans une discussion arméno-grecque sur le calendrier (54). Sous Alexis Ier des controverses astronomiques ont lieu à Constantinople entre savants juifs (55). Au XVe siècle, Marc Eugénikos profite de son séjour en Italie pour traduire l'ouvrage d'un astronome juif du siècle précédent (56).

C'est donc probablement par l'étude des astres que Chioniadis, élève des Persans, les *Chionai* d'origine juive et le *Chionios* judaïsant, doivent être reliés entre eux.

Mais la «science des Perses et des Chaldéens» telle que les Byzantins la conçoivent à la suite de l'Antiquité ne se réduit pas à l'étude objective des «... mouvements égaux et inégaux du soleil, de la lune et des cinq planètes ...», selon la définition donnée par Métochite de l'astronomie (57) ; elle est inséparable des connaissances occultes, de l'astrologie, de la divination, de la magie, de l'alchimie. Malgré les efforts de Métochite, de Grégoras ou de Méliténiotès pour les dissocier, astronomie et astrologie étaient considérées toutes deux comme des sciences. Même les adversaires de l'astrologie, à commencer par Métochite lui-même, comme Anne Comnène deux siècles plus tôt (58), parlent de l'*ἐπιστήμη ἀστρολογική* sur un pied d'égalité avec l'*ἐπιστήμη ἀστρονομική*. Pachymère qui condamne les croyances des astrologues, Grégoras qui se moque de leurs prédictions, ne manquent pas, à l'occasion, de s'intéresser à l'astrologie et à la divination, voire de les pratiquer. La chronique de Pachymère fait une place importante aux présages et aux prophéties que l'auteur

(52) *Ibid.*, pp. 249-250.

(53) J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire*, 641-1204, dans *Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern*, 30, Athènes, 1939, p. 132.

(54) MATHIEU D'EDESSE, *Chronique*, trad. E. Dulaurier, dans *Bibliothèque historique arménienne*, Paris, 1838, XXIV, p. 39.

(55) STARR, *The Jews*, p. 208.

(56) Art. *Marc Eugénikos*, dans *D. T. C.*, col. 1974.

(57) K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Venise-Paris, 1872-1894, I, p. 74.

(58) *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib, Paris, 1943, II, p. 58.

rapporte avec sérieux (59). Grégoras croit fermement à l'influence de la lune et des astres sur la destinée humaine, comme cela, précise-t-il, a été observé «... dès l'Antiquité en Égypte et en Chaldée par ceux qui ont été des astrologues éminents et par ceux de ces peuples qui n'ont cessé de se transmettre cette science et qui la tiennent pour une méthode infaillible, en ce qui regarde l'étude des passions, des actions des hommes ...» (60).

Tout au long de l'histoire byzantine, l'intérêt pour les sciences occultes fut général : empereurs, ministres, lettrés, poètes, écclésiastiques s'y adonnèrent : Constantin VI, Alexandre, Manuel Ier, Alexis III, s'entourent de devins et de magiciens qu'ils consultent en toute occasion. Le continuateur de Théophane reconnaît la puissance de l'art divinatoire. Théodore Prodrome, Jean Camatèros, Nicéphore, Blemmydès écrivent des poèmes astrologiques (61) ; les traités d'astrologie populaire, les horoscopes, les livres d'oracles (*Χρησμολόγια*) pullulent (62).

L'Église eut souvent à réagir contre cet engouement, entourant de la même suspicion astronomie et astrologie, comme le déplore Métochite (63). Nombre d'ecclésiastiques en effet, et non des moindres, étaient de fervents adeptes des sciences occultes : le patriarche Michel Cérulaire accueille chez lui des astrologues et des devins. Des moines et des prêtres s'intéressent aux oracles, interprètent les songes, pratiquent magie et sorcellerie. Les condamnations de clercs pour «chaldaïsme» sont fréquentes (64).

Comme l'astronomie, l'astrologie et tout le cortège des sciences occultes tirent, pense-t-on à Byzance, leur origine de l'Orient : la magie vient d'Iran, affirme Psellos (65). Les hétérodoxes orientaux comme les Pauliciens, sont considérées comme des connaisseurs en

(59) PACHYMERE, éd. Bonn, II, p. 304 ss. ; cet auteur est convoqué par Andronic II pour interpréter un présage, cf. GREGORAS, *Histoire*, I, pp. 304-305.

(60) GREGORAS, *Correspondance*, p. 214 ; il fait le pronostic de la mort d'Andronic II, *Histoire*, I, p. 460.

(61) L. BRÉHIER, *La Civilisation Byzantine*, Paris, 1950, pp. 243-255.

(62) Étudiés par N. A. BEES, in *B.N.J.*, 13, Athènes, 1937, p. 203 ss.

(63) L'astronomie est «sans aucun danger ni dommage pour notre piété chrétienne et notre foi», déclare Métochite, dans SATHAS, *op. cit.*, *loc. cit.*

(64) PSELLOS, *Un discours inédit*, éd. Bréhier, dans *Revue des Études Grecques*, 1903-1904.

(65) PSELLOS, *Un discours*, LXV, 77.

la matière [66]. Les maîtres en sciences occultes les plus célébres sont souvent orientaux comme les fameux astrologues syriens et égyptiens qui exerçaient à Constantinople du temps d'Anne Comnène [67]. Au IXe siècle, le patriarche Jean Hylilas, expert en divination et en sorcellerie, est d'origine orientale [68]. Il y a un Persan parmi les devins qui fréquentent Cérulaire [69].

En tant qu'orientaux, les Juifs ont une réputation bien établie dans le domaine occulte : dans la Chrétienté aussi bien qu'en Islam, on leur prête des talents de devins, de magiciens, d'exorcistes, d'alchimistes ; en astrologie, les Juifs se signalent comme des maîtres incontestés dès les VIIIe et IXe siècles : Jacob Ibn Tarik importe à Bagdad des tables astrologiques de l'Inde, sous le Calife Al Mansur. Rabban al-Tabari (vers 820), et le Juif persan Andruzagar sont célèbres. La plupart des ouvrages des astrologues juifs d'Orient, furent traduits en latin et en espagnol. Les premiers Kabbalistes de Provence, les savants d'Espagne sont des adeptes fervents de l'astrologie [70]. En Italie du Sud, le célèbre médecin et astrologue Sabbataï Donnolo (913-970), dit avoir étudié l'astrologie en «Babylonie» [71].

A Byzance, la tradition mêlant les Juifs à la naissance du mouvement iconoclaste, fait intervenir un devin juif qui prédit à Léon III son accession au trône [72]. Photius, présenté comme une sorte de docteur Faust par un chroniqueur hostile, est accusé d'avoir eu des relations avec un magicien juif [73]. On brûle des Juifs pour pratique de la magie [74], tandis que la formule d'abjuration du Judaïsme prévoit que les nouveaux convertis renonceront non seulement aux pratiques judaïques mais à la sorcellerie, aux incantations, à la divination [75].

(66) THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie*, éd. De Boor, Leipzig, 1883-1885, II, p. 488.

(67) *Alexiade*, II, pp. 58-59.

(68) *Vie de S. Athanase l'Athonite*, éd. PETIT, *Analecta Bollandiana*, XXV, 1906, 172 ; GEORGES LE MOINE, *Chronique universelle*, *P.G.*, 109 ; 1025-1028.

(69) PSELLOS, *Un discours*, LXV, LXVI, 7, 76-79.

(70) Article *Astrology*, *J.E.*, p. 244.

(71) STARR, *The Jews*, p. 51.

(72) ST. JEAN DAMASCÈNE, *P.G.*, 95, 336 SS.

(73) SYMEON MAGISTER, *P.G.*, 109, 732.

(74) Par ex. à Salamine de Chypre en 637, STARR, *The Jews*, p. 86.

(75) *Ibid.*, p. 69.

Les sources juives elles-mêmes attestent une activité reconnue, dans le domaine occulte, comme ce voyageur juif qui prétend avoir rencontré des experts exorcistes dans les communautés byzantines (76). R. Shefatiah est dit avoir guéri d'un démon la fille de Basile Ier (77).

Dans les deux cas qui suivent, la possession de pouvoirs particuliers et la compétence en sciences occultes sont mises en relation avec la fonction sacerdotale : à Thessalonique, à la fin du XIe siècle, un Juif d'ascendance sacerdotale possède un don de clairvoyance (78) ; Nicolas Flamel, au XIVe siècle ; nous apprend que le départ de sa quête alchimique fut la découverte de l'ouvrage d'un Juif, peut-être originaire de Byzance, qui était «Prêtre, Lévite et astrologue» (79).

Or l'association du sacerdoce et de l'art divinatoire est une notion extrêmement ancienne, très marquée en particulier chez les sémites occidentaux.

En effet, la fonction sacerdotale cumulant les rôles de garde du sanctuaire et de sacrifice d'une part et de divination d'autre part, était déjà celle du prêtre israélite avant l'époque royale et du devin arabe antéislamique (80).

C'est le *Kohen* hébraïque (כהן) et le *kāhin* arabe (كاهن), mots qui ont continué à désigner ultérieurement les descendants d'Aaron chez les Juifs et les devins chez les Musulmans.

De l'arabe le mot *Kāhin* est passé en persan et en turc. Dans cette dernière langue en particulier il désigne les devins, les astrologues, les diseurs de bonne aventure, les prêtres des Juifs et des peuples qui prédisent l'avenir de l'Égypte ancienne à l'Inde (81).

(76) *Ibid.*, p. 238.

(77) *Ibid.*, p. 129.

(78) D. KAUFMANN, *Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung des Judenheit und der Zehn Stämme aus dem Jahr 1096*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 7 (1898), 83-90 ; STARR, *The Jews*, p. 206.

(79) T. BURCKHARDT, *Alchimie*, Bâle, 1974, p. 171.

(80) T. FAHD, article *Kāhin*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, pp. 438-440 ; IDEM., *La divination arabe*, Leyde, 1966 ; IDEM, *Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968 ; H. RINGGREN, *La religion d'Israël*, Paris, 1966.

(81) F. DEVELLIOGLU, *Osmalica-türckçe ansiklopedik lügat*, Ankara, 1970 : article *Kāhin* ; Y. KOCABAY, *Türkçe-Fransizca büyük sözlük*, Ankara, 1968 : art. *Kāhin* ; I. CHLOROS, *Λεξικὸν τουρκοελληνικὸν*, Constantinople, 1899, vol. 2 : art. *Κιαχὶν*.

La prononciation du mot en turc est légèrement modifiée selon deux règles : celle de l'adoucissement du Kâ en «Kiyâ» (82), et celle de la disparition de la voyelle instable contenue dans la deuxième syllabe d'un nom si on adjoint à ce dernier un suffixe commençant par une voyelle (83).

Dès lors, le substantif *Kâhin* sous la forme *Kâhn-i* (prononciation Kiyâhn-i), et son pluriel *Kühhân* sont phonétiquement très proches des mots *Χιόναι* et *Χιόνιος* (84).

Compte tenu de ce que l'on sait historiquement sur le rôle occupé par les Juifs à Byzance et dans les pays musulmans dans le domaine de l'astrologie et de la divination, on peut conclure que le terme grec est une déformation du mot arabo-turc désignant les devins et les astrologues (85).

Cette identification a pour conséquence immédiate de restituer leur véritable place aux trois cas qui nous occupent en parfaite conformité avec le contexte scientifique et occulte de l'époque considérée.

En Perse, Chioniadis ne dut pas borner ses études à l'astronomie qui, pour lui, comme pour ses contemporains, allait de pair avec l'astrologie et la divination. La jalousie avec laquelle les maîtres persans cachaient leurs connaissances aux étrangers, ce qui fut au début une source de difficultés pour Grégoire (86), laisse supposer que leur enseignement devait toucher à toutes les sciences occultes dans lesquelles la loi du secret était un principe (87). Et même dans

(82) Du type *Kâfî*, prononcé Kiyâfî ; *Kâr*, pron. Kiyâr, etc., L. Bazin, *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, Paris, 1968, p. 12.

(83) Ainsi, *burun* donne *burn-u* ; *kutup*, *kutb-u*, etc., *Ibid.*, p. 15 ; A. Morer, *Grammaire de la langue turque*, Istanbul, 1967, p. 14.

(84) Bien que cela ne soit pas de notre compétence, nous pouvons risquer la supposition suivante : la disparition du h, dans le passage de *Kâhn-i* à *Χιόναι*, pourrait s'expliquer de deux façons ; soit par le report de l'aspiration sur l'initiale, soit que le h soit tombé par commodité de prononciation : dès lors, le passage du K au X viendrait d'une confusion de la sourde et de la dentale du type *καλκοῦ-Χαλκοῦ*, phénomène fréquemment attesté en particulier dans les textes talmudiques de langue grecque, cf. art. *Greek Language and the Jews*, dans *J.E.*

(85) Le rôle probable joué par le mot hébreu *Kohen* reste à déterminer.

(86) *νόμος γὰρ ἐν Περσίδι πάντα μὲν τὰ μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐξεῖναι μανθάνειν, ἀστρονομίαν δὲ μόνοις τοῖς Πέρσαις*, Chrysokokkis, *N.E.*, *loc. cit.*

(87) Principe appliqué aussi par l'Église des premiers siècles : la *disciplina secreti* ou *disciplina arcani* ; cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, trad. M. Caster, Paris, 1951, I, p. 53.

l'hypothèse où le savant de Trébizonde se contenta d'étudier la seule astronomie, la réputation des Perses était telle dans le domaine occulte que le séjour de Chioniadès chez eux dut suffire à lui faire appliquer par ses compatriotes un surnom de genre de «Disciple des Devins ou des Mages», comme pour indiquer sinon le domaine de la compétence du savant, du moins le milieu dans lequel il avait été formé.

Les *Chionai* de Brousse, quant à eux, étaient les astrologues officiels de la cour d'Orhan comme le Juif Mashallah par exemple avait été vers l'an 800 l'astrologue en titre de la cour des Califes (88). Cela est absolument conforme aux habitudes constantes des souverains musulmans qui accordaient des positions en vue à des savants juifs islamisés ou non (89). En ce qui concerne le *Chionios* de Thessalonique, nous sommes en présence d'un Byzantin cultivé que son intérêt pour l'astrologie et la divination amena à se mettre à l'école de maîtres juifs (90), attiré par leur réputation comme Chioniadis l'avait été par celle des Persans. Ses intérêts intellectuels, ses contacts avec les Juifs lui valurent son surnom de *Chionios*. Mais si le savant de Trébizonde sut se contenter d'emprunts purement scientifiques, le *Chionios* alla beaucoup plus loin puisqu'il fut accusé «d'avoir renié la vraie foi pour embrasser le Judaïsme» (91).

Ainsi, en utilisant dans trois circonstances différentes, le même terme étranger *Kâhin-Kühhân*, les sources indiquent-elles d'une part la réputation de devins que l'on fit, à tort ou à raison, à Chioniadis et au *Chionios* à cause de leurs contacts étroits avec des maîtres étrangers, persans et juifs, et d'autre part la profession officielle qu'exerçaient les *Chionai* dans une cour étrangère d'Asie Mineure.

(88) *Astrology*, *J. E.*, p. 244.

(89) Celle tenue par les médecins juifs, par ex. : Maïmonide à la cour de Saladin, art. *Moses Ben Maimon*, dans *J.E.* ; cf. aussi au XIVe la place d'honneur réservée au médecin juif de l'émir de Birgi (Pyrgion) en Asie-Mineure au grand scandale d'Ibn Battuta, *Voyage*, 2, p. 305 : «Le juge et le docteur se levèrent en son honneur. Il s'assit vis-à-vis du sultan, sur l'estrade, et les lecteurs du Coran étaient au-dessous de lui».

(90) Cf. le Grec devenu disciple d'un magicien juif vers 780, STARR, *The Jews*, pp. 95-96 ; Quelques mois avant sa mort, en 1359, Palamas dans une homélie, met en garde ceux des Thessaloniciens qui fréquentent les mages et les devins : «... *Οἱ παρὰ γοήτων καὶ μάντεων ἐπιζητοῦντές τι μαθεῖν ...*», *P.G.*, 151, col. 400.

(91) *M. M. I.*, p. 174.

Le cas du Chionios : contacts intellectuels judéo-chrétiens et conversions au judaïsme à Byzance

Le cas du *Chionios* mérite une attention particulière car il soulève deux questions : Que cache exactement l'accusation de «judaïser» qui est portée contre lui ? S'agit-il d'une calomnie forgée contre un homme en relations d'études et de sympathie trop ostensibles avec des Juifs, ou cela veut-il dire que notre personnage s'est véritablement converti au Judaïsme ? Quelle que soit la réponse à cette question nous sommes amené à nous demander si le *Chionios* est un cas isolé ou s'il illustre un réel attrait scientifique et religieux exercé par les communautés juives sur l'intelligentsia byzantine ; autrement dit, l'appréciation correcte du degré de représentativité du comportement du *Chionios* doit permettre d'évaluer l'importance exacte du mouvement judaïsant à Byzance au XIVe siècle.

L'accusation de judaïser est appliquée par les autorités ecclésiastiques byzantines à une gamme de comportements très divers depuis le lieu commun des controverses anti-latines qui affectent d'assimiler les catholiques «azymites» à des judaïsants (92), jusqu'aux conversions très réelles au Judaïsme, condamnées plusieurs fois par les canons. On peut donc supposer que des relations trop assidues avec des Juifs, ne serait-ce que pour des raisons purement culturelles, pouvaient faire assimiler ceux qui s'y risquaient à des judaïsants car l'Église voyait avec méfiance des Chrétiens se mettant à l'école des Juifs. Au XVe siècle, Georges Scholarios reproche avec vigueur à Pléthon d'avoir fui sa patrie vers 1380, pour devenir le disciple du Juif Élisée qui «... était parmi les personnages les plus puissants à la cour ...» des sultans ottomans à Andrinople, comme l'étaient une trentaine d'années plus tôt les astrologues juifs de la cour d'Orhan (93).

Pourtant, dans le monde byzantin, on n'hésitait pas à fréquenter des Juifs pour profiter de leurs connaissances et même à lier parfois amitié avec eux à l'occasion de ces contacts ; ce fut le fait de personnalités au-dessus de tout soupçon comme Cyrille et Méthode qui se

(92) V. Laurent et J. Darrouzes, *Dossier Grec de l'Union de Lyon*, dans *Archives de l'Orient Chrétien*, 16, Paris, 1976, p. 372, 382, 386, 414.

(93) Lampros, dans $\pi.\pi.$, II, pp. 19-23.

font peut-être aider par un Juif pour composer leur alphabet (94), ou Nil de Rossano, ami intime depuis sa jeunesse d'un médecin et astrologue juif (95).

On peut imaginer cette sorte de relations intellectuelles entre les astrologues juifs de Thessalonique et le *Chionios* qui était peut-être amené à fréquenter journellement la communauté juive, de par les devoirs de sa charge ; notre personnage semble en effet avoir eu une fonction officielle auprès des Juifs de la Ville puisqu'il fut conduit à prendre leur défense lors de troubles anti-Juifs et à faire un rapport des événements auprès des autorités ecclésiastiques (96). Peut-être était-il préposé aux affaires juives, fonction attestée dès le xe siècle (97) et en tant que tel il pouvait, si besoin était, servir d'avocat à la communauté. On a des exemples de fonctionnaires ou même de particuliers prenant les intérêts des Juifs en main ; soit contre rétribution, soit spontanément : en 655, un haut fonctionnaire de Syracuse, acheté par la communauté, intervient auprès de l'évêque de la ville pour qu'il permette aux Juifs de construire une synagogue. Cet homme, dit le texte, avait toujours été leur soutien et leur défenseur (98). En 985, à Sparte, un nommé Jean Aratos s'oppose à une mesure d'expulsion portée contre les Juifs de la ville (99).

Avocat et élève des Juifs, le *Chionios* peut s'être décidé finalement à adopter leur religion. Dans son cas, l'expression «judaïser» doit bien signifier une conversion en règle et non une simple calomnie due à sa réputation de familier des Juifs car son comportement semble avoir été suffisamment ostensible pour déclencher une enquête suivie d'un emprisonnement et d'un procès.

La thèse de la conversion au Judaïsme dans une société farouchement uni-confessionnelle, n'est pas aussi improbable qu'il peut paraître de prime abord. Si les canons non seulement proscrivent avec

(94) F. DVORNIK, *Les légendes de Cyril et Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 359.

(95) *P.G.*, 120, 92 ss.

(96) *M. M.*, I, p. 175.

(97) ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin, 1892, 382, n° 1382.

(98) *Vie de Zosime de Syracuse*, éd. O. Gaetano, *Acta Sanctorum*, Mar., III, Paris, 1865, p. 839 ; STARR, *The Jews*, pp. 86-87.

(99) *Vie de Nikon*, éd. Lampros, dans *N.E.*, 3 (1906), p. 163, 165 ss.

soin tout contact judéo-chrétien trop intime dans la vie quotidienne (bains en commun, soins médicaux, association professionnelle, intermariages), mais prévoient une sanction spéciale pour les cas d'apostasie en faveur du Judaïsme, c'est que ces pratiques existaient ([100]).

Le processus d'interpénétration jouait le plus souvent en faveur des Chrétiens qui, appuyés par l'appareil étatique, exerçaient une pression assez forte pour entraîner nombre de Juifs à embrasser la religion dominante ([101]). Bien que l'état byzantin n'ait jamais persécuté systématiquement les Juifs, à part quelques crises sporadiques, et les ait traités avec plus de modération qu'ailleurs ([102]), on n'a cependant jamais renoncé à Byzance à les convertir sinon en masse, du moins individuellement par des contacts fréquents avec eux. L'initiative de ces contacts revenait le plus souvent aux Chrétiens cultivés, hommes d'Église ou laïcs, qui, outre leur zèle religieux, prenaient plaisir à affronter des adversaires réputés pour leur science scripturaire ([103]).

Mais la controverse théologique était une arme à double tranchant, car si les conversions de Juifs sont fréquemment et complaisamment attestées par les sources byzantines ([104]), le passage de

(100) J. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1765, XI, 945 (Concile de Constantinople en 692) ; E. H. FRESHFIELD, *A manuel of Roman Law : the Ecloga*, Cambridge, 1926, 130, 132, 137 ss. ; STARR, *The Jews*, p. 89, 97, 145.

(101) Le personnage du Juif christianisé est fréquent dans l'histoire de l'empire : certains convertis occupèrent des positions éminentes : Constantin le Juif au IXe siècle, *Vie*, éd. H. Delehaye, A.S., Nov. IV, Bruxelles, 1925 ; le fonctionnaire de l'époque des Comnènes, Astafortis, STARR, *The Jews*, p. 235 ; la tsarine de Bulgarie, Théodora, au XIVe s., art. *Byzantine Empire*, *J.E.* ; le maître spirituel de Manuel II Paléologue, SPHRANTZES, *P.G.*, 156, col. 739.

(102) Ce sont les conclusions de STARR, *The Jews*, p. 8.

(103) Cf. les contacts entre un savant juif et un archevêque de Thessalonique au XIe siècle, *ibid.*, p. 170, 171 ; le moine Lazare et sept Juifs, à la même époque, *Vie de Lazare*, éd. Delehaye, A.S., 3, nov. 1910 ; au XVe, la discussion de Jean VIII avec un Juif qui finit par se convertir, SPHRANTZES, *P.G.*, 156, col. 771 ss.

(104) Le degré de sincérité de ces conversions dut varier beaucoup, de la conviction la plus pure au simple opportunisme, avec des cas de crypto-judaïsme : «certains fourbes adhérents de la religion des Hébreux, pour se moquer du Christ notre Seigneur, prétendent être chrétiens tout en le reniant en secret et en observant secrètement le Sabbat et autres pratiques juives», *Actes du second Concile de Nicée*, éd. Mansi, XIII, 427, 430 ; ce qui inclut la propagation d'idées

Chrétiens au Judaïsme, quoique plus exceptionnel et passé sous silence quand cela était possible par les auteurs chrétiens, est enregistré plusieurs fois au cours du Moyen Age, en Occident et à Byzance.

En Occident à côté d'un certain Guillaume devenu Juif en 840, du diacre de l'archiduc Conrad, converti au XIe siècle, de Raymond de Sens qui se déclarait roi des Juifs ([105]), trois exemples sont particulièrement intéressants à mettre en parallèle avec le cas du *Chionios*.

Bodo, jeune noble destiné à la carrière ecclésiastique et devenu diacre de Louis le Débonnaire après des études poussées dans les sciences sacrées et profanes, engagea des discussions religieuses avec des Juifs qui fréquentaient la cour impériale, et se laissa convaincre de la supériorité du Judaïsme. Prétextant un pèlerinage à Rome, il s'enfuit en Espagne musulmane et se convertit au Judaïsme ainsi que son neveu ([106]).

Plus près de Byzance, le prêtre normand d'Italie Jean, se rend à Alep et y adhère à la religion juive en 1102. Sa conversion semble avoir été provoquée par un exemple retentissant de passage au Judaïsme : celui d'André, archevêque de la ville byzantine de Bari, au milieu du XIe siècle.

«Amené par Dieu, dit la source hébraïque, à l'amour de la Thora, (André) quitte sa patrie, sa fonction de prêtre et ses charges honorifiques et se rend à Constantinople où il se fait circoncire. Il passe à travers des malheurs et des tourments et finalement s'enfuit pour sauver sa vie des Chrétiens qui tentent de le tuer ... Il vint dans la ville du Caire et y resta jusqu'à sa mort». L'événement fut connu en Grèce et en Italie, ce qui, précise le texte, couvrit de honte les autorités ecclésiastiques. L'exemple d'André fut suivi par plusieurs Chrétiens qui l'imitèrent : «... faisant eux-mêmes ce qu'il avait fait, (ils) entraient dans l'alliance du Dieu vivant» ([107]).

d'origine juive par l'intermédiaire de ces convertis, dont certains semblent avoir eu des conceptions peu orthodoxes, par ex. le Juif converti devenu moine et attaqué par Théolepte de Philadelphie, cf. l'homélie et la lettre de GEORGES DE CHYPRE, dans *P.G.*, 142, col. 247 et 267.

(105) B.BLUMENKRANTZ, *Juifs et Chrétiens, Patristique et Moyen-Age*, Variorum reprints, Londres, 1977, XI, p. 42 ; XIII, p. 35 ; XIV, p. 268 ; XVII, p. 467.

(106) IDEM., *Un pamphlet juif médio-latin de polémique anti-chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XXXIV (1945), pp. 401-402.

(107) IDEM., *La conversion au Judaïsme d'André, Archevêque de Bari*, dans *The journal of Jewish studies*, XIV (1963), pp. 33-36 ; les sources chrétiennes ne

Des trois prosélytes que nous venons d'évoquer, le troisième surtout est à rapprocher du *Chionios* : dans les deux cas, la conversion a lieu au sein des communautés juives des deux plus grandes métropoles byzantines. Ces conversions provoquent emprisonnement et persécution. De plus, André a fait des émules comme le *Chionios* qui s'est converti avec ses «frères» [108].

Autre fait intéressant à signaler, Bodo, Jean et André se réfugient tout naturellement en pays musulman. Ne serait-ce pas une préfiguration de la conduite de certains judaïsants byzantins du type de *Chionios* qui, pour fuir les persécutions de leurs anciens correligionnaires, se seraient enfuis en territoire turc ? Cela confirmerait le témoignage de Philothée sur la présence en Asie-Mineure, de *Chionai* judaïsants d'origine chrétienne [109].

Un adepte des sciences occultes, comme le *Chionios* devait l'être, avait, outre le motif religieux, une autre raison de s'exiler chez les Turcs, voire d'adopter un Islam de façade : c'était l'espérance de pouvoir exercer plus librement ses activités de «*Kâhin*». Les autorités musulmanes, en effet, semblent avoir été en ce domaine plus tolérantes que le pouvoir chrétien qui pourchassait méthodiquement les pratiques suspectes [110].

Au début de 1339, trois ans après le procès du *Chionios*, le patriarche donne mandat à des ecclésiastiques pour visiter les paroisses de Constantinople et découvrir ceux qui s'y adonnent à la magie. Parallèlement, il demande par lettre à la population et au clergé de dénoncer les coupables, et prie les magistrats civils de participer à l'opération de répression [111]. Un autre procès retentis-

mentionnent pas l'événement ; plusieurs autres exemples de Chrétiens byzantins passés au Judaïsme et réfugiés en Égypte musulmane d'après des documents hébraïques, dans S. D. Goitein, *Mediterranean Society, the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, 1971, II, pp. 304-305 ; cf. aussi N. Golb, *Notes on the conversion of European Christians to Judaism in the XIth century*, *J.J.S.*, XVI (1965).

(108) *μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν*, *M.M.I.*, p. 174.

(109) Autre analogie possible avec le *Chionios* : Vécelin, Jean, André semblent s'être convertis à la suite des persécutions violentes qui éclatèrent contre les Juifs à leur époque, Blumenkrantz, *Conversion*, p. 35.

(110) E. Doutte, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

(111) Ces magistrats sont Georges Choumnos et Démétrios Tornikès qui étaient présents au procès du *Chionios*, *M.M.I.*, pp. 184-190.

sant en 1370, aboutit à la condamnation de nombreux clercs qui pratiquaient magie et incantations (112).

Même sévérité dans l'Église latine où l'on enregistre l'exemple intéressant quoique tardif, d'un clerc maltais qui semble s'être converti à l'Islam pour pratiquer plus tranquillement les sciences occultes (113).

Ainsi, le mouvement judaïsant est bien vivant à Byzance au XIVe siècle. Il est même suffisamment actif pour provoquer des conversions au Judaïsme à Thessalonique et en Bulgarie, et pour entraîner une condamnation solennelle des judaïsants, au Concile de Tirnovo en 1360 (114). Lorsque Philothée parle du groupe des *Chionai* comme d'une «nouvelle hérésie» (115), il veut probablement signifier que le mouvement judaïsant connaît à son époque un regain de faveur et que son organisation a pris un tour plus systématique que par le passé.

CHIONAI-CHIONIOS : UNE RÉSURGENCE D'ANCIENNES SECTES JUDAÏSANTES ?

Mais le phénomène est loin d'être nouveau à Byzance où la cohabitation judéo-chrétienne avait entretenu depuis fort longtemps une intense circulation d'idées entre deux communautés confessionnelles beaucoup moins cloisonnées dans la pratique que les documents officiels ne le laissent croire.

L'actif prosélytisme des Byzantins et le mépris officiel affiché par les sources à l'égard des Juifs, ne doivent pas faire oublier que le Christianisme depuis ses origines eut à faire face à une tentation judaïsante qu'il n'a jamais totalement étouffée au cours de l'histoire paléo-chrétienne et byzantine.

(112) *Ibid.*, pp. 541-550 ; l'accusation de magie portée par le *Chionios* contre l'Économe de Thessalonique n'est peut-être pas dénuée de fondement, *ibid.*, p. 175, quand on pense à tous les clercs qui la pratiquaient au moment du procès de 1370, prêtres, hiéromoines, un protonotaire de Sainte-Sophie.

(113) Lucia ROSTAGNO, *Apostasia all'Islam e santo ufficio in un processo dell'inquisizione veneziana*, dans *Il Veltro*, Rome, 1979, p. 310 ; le nouveau converti utilisait le Coran à des fins magiques, usage plusieurs fois attesté, *ibid.*, p. 312.

(114) MEYENDORFF, *Grecs*, p. 215.

(115) «τῆς καινῆς αἱρέσεως», *Antirrhétique*, 1130 D.

Vis-à-vis du Judaïsme, les Chrétiens oscillèrent souvent entre le dédain et la fascination, entre le rejet massif de l'ancienne loi et l'intégration de certains de ses préceptes dans les observances du Christianisme.

Depuis les Judéo-Chrétiens qui ne voyaient aucune difficulté à faire cohabiter foi dans le Christ et stricte observance mosaïque – ils persistèrent peut-être jusqu'au VIIe siècle – ([116]), jusqu'aux premiers judaïsants russes des XVe et XVIe siècles ([117]), il est peu de périodes où l'on n'enregistre pas des tentatives de syncrétisme entre les deux religions.

Dans les régions christianisées superficiellement et où subsistaient d'importantes communautés juives, on avait du mal à toujours bien distinguer les impératifs chrétiens de la loi juive. L'audace de certaines images patristiques et la relative modération de certains écrivains chrétiens vis-à-vis des Juifs, pouvaient induire en erreur des groupes humains peu portés aux nuances théologiques.

Ainsi en Afrique, pour justifier la subsistance des Juifs incrédules malgré plusieurs siècles de Christianisme, Saint Augustin dit que leur présence témoigne de la véracité des Écritures que les Juifs conservent pieusement sans les comprendre. Ils sont comme des aveugles avec une lanterne qui montrent le chemin aux autres sans le voir eux-mêmes ([118]). Ailleurs, dans une perspective eschatologique de conversion des Juifs, le même auteur les compare au fils aîné de la parabole de l'Enfant prodigue ou à l'un des deux murs qui soutiennent l'Église ([119]). Cette sorte de textes voulant insister sur l'erreur des Juifs, n'en mettait pas moins en relief l'ancienneté

(116) Ceux qu'on appelait Nazaréens étaient considérés comme orthodoxes par les Pères de l'Église (Justin, Origène, Eusèbe) ; Justin pense qu'ils peuvent trouver le salut par l'observance de la Loi mosaïque, pourvu qu'ils n'imposent pas leurs pratiques aux autres, *P.G.*, 6, col. 576 ss.

(117) MEYENDORFF, *Grecs*, *loc. cit.* : Dès la fin du XVe siècle à Novgorod ; au XVIe s. Bachkine et Cosoï, ce dernier disciple du Juif lithuanien Starie (2e moitié du XVe s.), art. *Bachkine*, *Cosoï*, *D.T.C.*

(118) *P.L.*, 36, 666.

(119) BLUMENKRANTZ, *Juifs et Chrétiens*, III, p. 235 ; l'image du mur est aussi chez MAXIME LE CONFESSEUR, *P.G.*, 90, 432-441 : «Comme l'angle établit ... la liaison entre deux murs, l'Église de Dieu représente l'union de deux peuples, celui des Gentils et celui des Juifs» ; PALAMAS, *P.G.*, 151, 477 B : «Ils n'ont pas péché pour tomber, mais pour que, par leur péché, le salut vienne à nous».

vénérable et la pérennité de la loi mosaïque, risquant de provoquer une attraction admirative en direction de celle-ci. Quand L'évêque d'Hippone affirme que les Chrétiens ne sont pas seulement le vrai Israël mais les vrais Juifs (120), cela conduisait à toutes sortes de mésinterprétations qui pouvaient justifier une tendance à judaïser chez des fidèles peu enclins aux subtilités, ce qui d'ailleurs se produisit selon le propre aveu de Saint Augustin à son époque (121) et continua par la suite en Afrique du Nord : Chrétiens combinant circoncision et baptême et refusant la Trinité (122), Berbères d'abord convertis au Judaïsme puis christianisés et mêlant les deux dogmes (123).

Même phénomène en Syrie où, dans l'Antioche du VIe siècle, des Chrétiens observaient le Sabbat et les fêtes juives, certains pratiquant la circoncision (124).

Creuset traditionnel des hérésies et des syncrétismes les plus divers, l'Asie Mineure eut aussi ses Chrétiens judaïsants bien avant le XIVe siècle. Dès le Ve siècle, existe à Laodicée une secte chrétienne judaïsante dont les membres appelés «hypsistariens» ne reconnaissent pas le dogme de la Trinité. Cette secte subsiste encore en Cappadoce au IXe siècle (125). Dans la deuxième moitié du VIe siècle, il y a en Phrygie des Chrétiens nommés «Melchisédékiens» car ils croient Melchisédek supérieur au Christ et le considèrent comme Dieu le Père. Ces gens respectent le Sabbat mais non la circoncision et ils pratiquent la magie. Timothée de Constantinople les assimile aux Athinganes (126).

(120) *P.L.*, 36, 958.

(121) BLUMENKRANTZ, *Juifs et Chrétiens*, III, p. 236.

(122) A. SHARF, *Byzantine Jewery from Justinian to the fourth Crusade*, Londres, 1971, p. 34.

(123) N. SLOUCHZ, *Hébréo-Phéniciens et Judéo-Berbères, Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique*, dans *Archives Marocaines*, 14 (1908), p. 192, 378-386 – cf. aussi la *Kâhina* (la devineresse), âme de la résistance berbère contre les Arabes, d'une tribu de religion juive devenue chrétienne, art. *Kâhina*, in *E.I.*

(124) S. KAZAN, *Isaac of Antioch's Homily against the Jews*, dans *Oriens Christianus*, 47 (1963), pp. 94-96.

(125) SHARF, *Byzantine Jewry*, p. 73.

(126) *P.G.*, 86a, col. 33 ; sur les Athinganes cf. STARR, *An Eastern Christian sect : the Athinganoi*, dans *Harvard Theological Review*, 29 (1936), pp. 93-106.

On met aussi en relation avec les Athinganes, des Chrétiens judaïsants encore plus radicaux dont le centre est Amorion dans la première moitié du IXe siècle. Ce cas est particulièrement intéressant à rapprocher des *Chionai*, car il nous dévoile l'existence d'une secte chrétienne à encadrement juif, qui pourrait bien éclairer la nature des relations entre *Chionai* chrétiens et *Chionai* juifs.

Cette hérésie, selon le chroniqueur byzantin ([127]), était née de l'étroite cohabitation entre Athinganes et Juifs à Amorion. Les membres de cette secte considéraient le baptême comme un moyen de salut et observaient l'ensemble de la loi mosaïque à l'exception de la circoncision. Ils prenaient comme maîtres et guides des Juifs qui «n'avaient jamais été baptisés», et leur confiaient la direction de toutes leurs affaires spirituelles ou matérielles ([128]). Michel II appartenait à cette secte et «... aimait et chérissait les Juifs plus que tous les autres hommes» ([129]). Fervent adepte de la divination, le Basileus écoutait la voix des devins de sa secte comme si c'était des oracles divins ([130]).

Les étroites relations entretenues par des Chrétiens dissidents avec des Juifs sont d'autant plus probables qu'il y avait dans le Judaïsme des milieux spirituels hétérodoxes très ouverts aux Chrétiens qui n'hésitaient pas à accorder dans leur spéculations une place éminente au Christ, rendant ainsi possibles toutes sortes de rencontres.

Le Juif Persan Abu Isa al Ispahani, organisateur d'une révolte rapidement écrasée sous le règne du Caliphe Abd-al-Malik (685-705), fonda en Syrie et en Palestine un mouvement encore actif à Damas au Xe siècle. Dans sa doctrine, il reconnaissait la légitimité prophétique de Jésus et de Mahomet ([131]).

Les contacts entre judaïsants chrétiens et Juifs hétérodoxes purent parfois aboutir à une véritable fusion des deux groupes : le Chrétien Sévérus ou Sérénus, converti au Judaïsme provoqua au VIIIe siècle

(127) THEOPHANE CONTINUATUS, éd. Bonn, pp. 42-43.

(128) *Ibid.* : «*διδάσκαλον δὲ καὶ οἷον ἔξαρχον ὁ ταύτῃ μεμυσταγωγημένος Ἑβραῖόν τινα ἢ Ἑβραΐδα κέκτηται, τοῦ Θείου τελέως βαπτίσματος ἀπεχόμενον, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον, ᾧ καὶ τὰ ἑαυτοῦ οὐ μόνον τὰ ψυχικὰ ἀλλὰ δὴ καὶ τὰς κατ'οἶκον οἰκονομίας ἐμπιστεύει καὶ ὑπὸ χεῖρα δίδωσι τὴν αὐτοῦ*».

(129) *Ibid.*, p. 48.

(130) *Ibid.*, p. 46 : «*... ὡς θείαν τινὰ πρόρρησιν ...*».

(131) SHARF, *Byzantine Jewry*, p. 63.

un soulèvement en Syrie, entraînant à sa suite des Juifs et probablement des Chrétiens et des Musulmans, se faisant passer tantôt pour une réincarnation de Moïse, tantôt pour le Christ ou pour l'envoyé du Messie (132).

Les sectes chrétiennes judaïsantes en symbiose avec des Juifs plus ou moins dissidents représentent donc un courant sous-jacent qui surgit périodiquement dans l'histoire de Byzance. Dans ces conditions, le terme étranger *Kâhin* a vraisemblablement été choisi par nos sources du XIVe siècle de préférence à son équivalent grec *μάντις* pour bien montrer que *Chionios* et *Chionai* n'étaient pas de simples devins férus d'astrologie mais qu'ils appartenaient à cette nouvelle hérésie dont parle Philothée, résurgence contemporaine de sectes judéo-chrétiennes anciennement attestées qu'il convenait de désigner par un nom spécifique.

CHIONAI-CHIONIOS : UNE RENCONTRE DU MESSIANISME JUIF, DU MILLÉNARISME CHRÉTIEN ET DE L'ESCHATOLOGIE MUSULMANE ?

Depuis les premiers catalogues d'hérésies, les auteurs chrétiens ont créé pour identifier les mouvements dissidents, une nomenclature qui, lorsqu'elle ne s'inspirait pas du nom des chefs ou fondateurs de sectes, utilisait un comportement caractéristique, un point de doctrine essentiel, une croyance représentative des groupements que l'on voulait dénommer (133). En outre, les hérésiologues n'hésitaient pas à forger une terminologie à partir de noms étrangers, si les mouvements concernés avaient une origine allogène (134).

Selon la même méthode, en choisissant le terme «*Kâhin*» pour caractériser les «nouveaux apostats» (135) de Brousse et de Thessalonique, nos sources veulent-elles indiquer que la secte judéo-chrétienne des *Chionai* reposait sur une doctrine à base de spéculations astrales et divinatoires.

(132) *Ibid.*, *loc. cit.*

(133) Euchites, Melchisédékiens, Athinganes, Astates, etc.

(134) Masbothéens, Helkésaïtes, Ébionites (du mot hébreu signifiant pauvre), EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad., G. Bardy, Paris, 1952, 1955, I, pp. 136-137, 201 ; II, p. 140.

(135) «*Πρὸς τοὺς νέους παραβάτας*», PHILOTHÉE, *Encomion*, *loc. cit.*

Dès lors, il est tentant de voir dans un tel mouvement le possible plan d'intersection, en zone byzantine et turque, du messianisme juif, du millénarisme chrétien et des croyances eschatologiques musulmanes. C'est dans le commun intérêt des trois religions en ces matières que le groupe des Chionai, malgré sa diversité confessionnelle a pu trouver son homogénéité.

Là encore c'est hors du XIVe siècle que nous trouvons des témoignages de collusions interconfessionnelles fondées sur une commune espérance eschatologique.

Lors des crises messianiques qui ont éclaté au cours de l'histoire byzantine et post-byzantine, il n'est pas rare de voir des Chrétiens et des Musulmans interpréter l'ébullition au sein des communautés juives comme des signes avant-coureurs de leurs propres attentes apocalyptiques et, persuadés de l'exactitude des pronostics des Juifs, participer activement à leur mouvement.

Dès le IVe siècle en Crète ([136]), puis au VIe siècle en Sicile ([137]), des Chrétiens accordaient leur créance aux prétentions messianiques de pseudo-prophètes juifs, jusqu'à devenir leurs serviteurs et leurs disciples.

Les révoltes syriennes de Pallughthâ ([138]), de Abû Isa et de Sévérus étaient des mouvements purement messianiques qui entraînèrent dans leur sillage des Chrétiens et des Musulmans toujours prêts à considérer un bouleversement de quelque ampleur comme une annonce des derniers temps.

Sur les rives de la mer Égée, des alliances semblables sont enregistrées du XIe au XVIIe siècle. En Asie Mineure, soixante-ans après les Chionai, la révolte politico-mystique qui prétendait renverser les sultans ottomans et dont les deux chefs locaux étaient un juif islamisé de Manisa et un nommé Börklüce Mustafa, probablement ancien chrétien de Samos, pourrait avoir eu un arrière-plan d'idées eschatologiques et messianiques capables d'unir musulmans hétérodoxes, juifs et paysans chrétiens ([139]).

(136) SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, *P.G.*, 67, 825B-828A.

(137) SHARFF, *Byzantine Jewry*, p. 65.

(138) *Ibid.*, p. 64.

(139) M. BALIVET, *Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XVe siècle : le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizonde*, dans *Byzantina*, n. 10, Thessalonique, 1980, pp. 364-379.

Au XVIIe siècle surtout, l'explosion du Sabbatianisme, né à Smyrne sut attirer la sympathie et parfois la participation active de Chrétiens et de Musulmans, aussi bien par son caractère de perturbation politique de grande ampleur que par la doctrine mystique et syncrétiste de son chef, Sabbataï Sévi (140).

Politiquement parlant, Sévi prétendait, en mettant fin au pouvoir ottoman instaurer un monde nouveau, rendre la Terre promise à Israël et soumettre pacifiquement l'univers. Ainsi était-il supposé accomplir les prédictions basées sur le Zohar qui annonçaient l'ère messianique, pour la deuxième moitié du XVIIe siècle. Ces prophéties juives rejoignaient les croyances de certains millénaristes chrétiens annonçant pour 1666 la fin du règne de Mille ans dont parle l'Apocalypse de Saint Jean, ainsi que les spéculations musulmanes concernant le Mahdi (141).

Outre ces extrapolations à propos d'un mouvement spécifiquement juif, les Chrétiens et les Musulmans étaient attirés par l'attitude et la doctrine de Sévi, particulièrement ouvertes aux non-Juifs. Le caractère mystique du personnage le poussait à chercher des contacts avec les représentants d'autres confessions, selon une volonté d'échange que n'ignore pas l'histoire des mystiques comparées (142).

Au XIIIe siècle, par exemple, le célèbre Kabbaliste Abulafia qui séjourna dix ans en Grèce et en Italie, considérait que sa mission prophétique concernait aussi les Chrétiens. Dans ses écrits, il raconte ses relations secrètes avec des mystiques non-Juifs : «Il n'y a aucun doute qu'il y a parmi eux des savants ... ils eurent des entretiens secrets avec moi ...». Constatant l'accord qui existait entre lui et eux, Abulafia écrit : «Je vis qu'ils appartenaient à la catégorie des «hommes pieux des Gentils» et que l'on n'a pas besoin de prendre garde aux paroles des sots dans n'importe quelle religion car la

(140) G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi, the mystical messiah*, Princeton, 1973.

(141) IDEM., *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966, p. 17 ; J. NEHAMA, *Histoire des Israëlites de Salonique*, Thessalonique, 1959, V, pp. 92-93, 17.

(142) Cf. les relations entre derviches musulmans et moines chrétiens, BALIVET, – deux partisans, pp. 371-373 ; Judas Halévy écrit en 1140 : «Le Christianisme et l'Islam sont les précurseurs et les initiateurs des temps messianiques ; ils doivent préparer les hommes au règne de la Vérité et de la Justice». L. SCHAYA, *L'homme et l'Absolu selon la Kabbale*, Paris, 1958, p. 12.

Torah n'a été transmise qu'aux maîtres de la vraie connaissance» (143).

Ailleurs, l'auteur parle d'un savant chrétien devenu son ami et son disciple et qui, un peu comme le *Chionios*, finit par reconnaître la validité de la loi mosaïque : «A partir de ce jour, (ce Chrétien) fit vœu d'accepter de moi tout ce qui concerne les mystères de la Torah. Il se lia d'amitié avec moi et j'ai fixé dans son cœur la flèche du désir de connaître Dieu. Il est arrivé à reconnaître que la Vérité est dans Moïse et dans sa Torah. Il ne faut pas en révéler davantage sur ce Gentil» (144).

Dans cette perspective de mystique ouverte, Sévi se considérait comme le sauveur des Gentils (145). Il semble avoir eu, comme Abu Isa, une position conciliatrice vis-à-vis du problème de Jésus (146).

Le grand tournant de la vie du messie et de son mouvement fut sa conversion à l'Islam avec la plupart de ses partisans qui formèrent le mouvement *Dönme*, secte judéo-musulmane mêlant les observances des deux religions à l'imitation de son fondateur. Le groupement ressemblait plutôt à un syncrétisme actif et à un universalisme supraconfessionnel qu'à un simple crypto-judaïsme : Musulman, Sévi fait circonscrire son fils selon les rites judaïques en présence de nombreux Turcs (147), il lit la Torah et le Coran dans la synagogue d'Andrinople (148), monte dans un minaret pour chanter des hymnes (149) ; élève du Grand Mufti, prédicateur islamique, il continue à fréquenter les synagogues, à commenter le Talmud, à donner des enseignements sur la Kabbale (150). Pour son disciple Israël Hazzan,

(143) G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1960, p. 144 et note 33.

(144) *Ibid.*, p. 144 et note 34.

(145) IDEM, *Sevi*, pp. 832-865.

(146) «Qu'avait fait Jésus que vous le traitiez ainsi ? Je veillerai à ce qu'il soit compté parmi les prophètes» aurait dit Sevi devant une assemblée de rabbins, *Ibid.*, p. 399.

(147) *Ibid.*, p. 826.

(148) *Ibid.*, p. 847.

(149) *Ibid.*, p. 914.

(150) Selon un contemporain : Quelquefois il priait et se comportait comme un Juif, quelquefois comme un Musulman et il faisait des actes bizarres». *Ibid.*, p. 823.

Islam et Judaïsme sont deux aspects d'une même loi [151], affirmation supraconfessionnelle qui rejoint les convictions de certains mystiques musulmans tels les membres de la confrérie des *Bektaşi* avec lesquels Sévi fut en contact étroit au point de participer à leurs cérémonies [152]. Le Sabbatianisme semble avoir trouvé un écho non seulement auprès des Chrétiens et des Musulmans ottomans [153] mais jusque chez les millénaristes chrétiens d'Occident, traditionnellement très liés avec les Juifs. Un marchand allemand appelle Sévi «un glorieux instrument de Dieu» [154], à Londres on consulte Spinoza sur la valeur du message sabbatéen [155]. Le millénariste hollandais, Peter Serrarius (1580-1669), ami et défenseur des Juifs, accorde toute son attention au phénomène : «Voilà, dit-il, d'où nous viendra un ralliement et rassemblage universel de tous les peuples du monde ... il arrivera un tel jugement que tout le monde sera effrayé, et tout culte divin public cessera à cause de cette consternation jusqu'à l'an 1672, mais qu'après sera dressé un culte universel parmi tous les peuples du monde» [156].

Le cas de Sévi, par sa conversion à l'Islam, par sa tentative de combinaison des pratiques musulmanes et juives, par son succès auprès des millénaristes chrétiens et musulmans, nous ramène aux *Chionai* de Brousse : leur conversion à l'Islam, la défense du dogme musulman qu'ils assurent face à Palamas, n'exclut pas comme chez

(151) *Ibid.*, p. 863.

(152) Il a de longs entretiens avec le chef des *Bektaşi*, Mehmed Nâzi, NEHAMA, *Israélites*, V, pp. 139-140 ; «le vrai *Bektaşi*, dit le code de la confrérie, respecte tout homme ; quelle que soit sa religion, il le tient pour son frère bien-aimé», F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, II, p. 561.

(153) SCHOLEM, *Sevi*, p. 632 : des derviches proclament en public «... que l'Empire ottoman s'en va expirer et que le Royaume doit retourner aux Juifs». Israël Hazzan parle de «Croyants Gentils», p. 832 ; Antoine Galland, de musulmans convertis par Sévi, p. 874.

(154) *Ibid.*, p. 471.

(155) G. CASARIL, *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Cabbale*, Paris, 1961, p. 158.

(156) SCHOLEM, *Sevi*, p. 346 ; cette croyance en la proximité du Jugement fut plusieurs fois déterminante dans le passage de Chrétiens au Judaïsme considéré par eux comme la forme originelle du monothéisme : ainsi dès le XIIe siècle, le prêtre normand Jean, cité plus haut, rapporte que sa conversion fut provoquée par un rêve dans lequel il entendit les paroles du *Livre de Joël*, III, 4 : «Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang avant que vienne le jour de Yahweh, grand et terrible», GOITEIN, *Mediterranean*, p. 309.

Sévi, une pratique parallèle de leur religion d'origine selon une conviction syncrétiste et universaliste. De plus, que les *Chionai* juifs grâce à leurs spéculations eschatologiques aient pu attirer parmi eux des millénaristes chrétiens, l'exemple postérieur de Sévi ne rend pas la chose improbable.

Pour en terminer avec la référence Sabbatéenne, il est intéressant de remarquer que le mouvement *Dönme* rencontra un succès particulièrement durable à Thessalonique et dans sa région (157). Aussi peut-on comparer utilement l'atmosphère exaltée qui régnait au début de 1667 dans la grande métropole de Macédoine où, à la suite de leur prophète, grands bourgeois, notables, rabbins de la communauté juive, se convertissaient à l'islam, à l'effervescence messianique que décrit un document anonyme du XIe siècle dans la même ville au moment de la première croisade.

Selon ce document, le prophète Élie, précurseur du Messie, était apparu à des Juifs et à des Chrétiens de Thessalonique, ce qui provoqua le départ vers la Terre Promise d'un bon nombre de Juifs. Les miracles survenus dans la ville sont rapportés par Juifs et Chrétiens et les deux communautés y portent créance, y compris le gouverneur et l'archevêque de Thessalonique qui disent aux Juifs : «Pourquoi restez-vous à Salonique ... vous n'êtes pas encore partis alors que nous avons appris d'une façon certaine que votre Messie était apparu» (158).

C'est à la lumière de ces deux crises messianiques des XIe et XVIIe siècle, qu'il faut apprécier le rôle de plaque tournante d'idées de toute origine, joué par Thessalonique au cours de son histoire. La ville du XIVe siècle ne servit pas de cadre à de véritables crises messianiques mais elle n'en était pas moins le lieu privilégié des contacts les plus audacieux.

Pendant cette période, la cité est le centre du bogomilisme byzantin. Les Bogomils eurent des contacts fréquents avec les moines hésychastes ; certains traits de spiritualité semblaient les apparenter ; Palamas et Isidore fréquentaient un de leur chefs. Des moines de l'Athos devinrent bogomils et durent s'enfuir en Bulgarie où ils

(157) Sur les destinées ultérieures des *Dönme* dans cette ville jusqu'en 1922, NEHAMA, *Israélites*, VI et VII, pp. 45-93, 580-615.

(158) KAUFMANN, *Ein Brief* ; STARR, *The Jews*, pp. 204-205.

furent condamnés ([159]). Un moine de Thessalonique se fait soigner par un Bogomil et échappe de peu à une condamnation pour cet agissement, en 1325 ([160]). Les hésychastes sont accusés de prendre du recul par rapport aux prescriptions canoniques : pour les anti-palamistes, ils ne respectent pas les périodes de jeûne, ils sont «iconomaques» etc... ([161]).

Dans un milieu où les comportements et les rencontres les plus hardis furent ainsi tentés, les relations étroites du *Chionios* avec les *Kohen* juifs de la ville, retrouvent leur véritable contexte et peuvent apparaître comme le chaînon manquant reliant la crise du XIe siècle à l'explosion sabbatéenne du XVIIe siècle, dans une même fascination chrétienne pour les spéculations messianiques des Juifs.

Quelques conclusions

Il reste pour résumer notre propos, à tirer quelques conclusions provisoires qui ne peuvent être, dans le meilleur des cas, qu'une remise à jour de l'état de la question :

1. Il y a eu des *Chionai* Juifs (*Dialexis*) et Chrétiens (Philothée).
2. Ces deux catégories furent liées entre elles par un commun intérêt pour l'astrologie et la divination puisque le mot grec vient de l'arabo-turc *Kâhin*, avec interférence possible de l'hébreu *Kohen*.
3. Les *Chionai* juifs de la cour d'Orhan sont des devins professionnels qui ont adopté l'Islam.
4. Le *Chionios* de Thessalonique et ses «frères» se sont convertis au Judaïsme.
5. Il est possible qu'il y ait entre les judaïsants de Thessalonique et les *Chionai* chrétiens d'Asie-Mineure une relation de cause à effet : fuite des judaïsants byzantins en territoire turc et conversion éventuelle à l'Islam.
6. Le mouvement des *Chionai* est vraisemblablement à rattacher aux sectes judéo-chrétiennes et judaïsantes attestées pendant toute l'histoire paléochrétienne et byzantine.

(159) Meyendorff, *Introduction*, pp. 55-57 ; S. Runciman, *Le Manichéisme médiéval*, Paris, 1972, pp. 88-89.

(160) *M.M.*, I, 140-143.

(161) Meyendorff, *Introduction*, pp. 54-57, 134, 143.

7. C'est probablement le sentiment de nos sources qui pensant avoir affaire à une nouvelle hérésie judaïsante lui appliquèrent un néologisme formé sur un mot étranger, lequel veut exprimer l'importance que la secte attachait aux spéculations astrologiques.

8. S'il s'agit donc d'une secte organisée, ce mouvement multiconfessionnel comprenant des devins juifs islamisés et des judaïsants chrétiens islamisés ou non, a dû trouver son unité dans un commun intérêt eschatologique (Messianisme juif et Millénarisme chrétien) à base de calculs astrologiques, car une telle collusion est plusieurs fois attestée pour d'autres époques de l'histoire byzantine et post-byzantine.

9. La conversion à l'Islam de la plupart de ces judéo-chrétiens manifeste, d'une part, la rencontre avec une troisième religion partageant le même intérêt eschatologique, et, d'autre part, la capacité d'un monde ottoman en pleine expansion politique à assimiler des hérésies de toutes sortes, et sa tolérance envers des syncrétisme étrangers qui semblaient rejoindre ses propres tendances.

10. Dans cette perspective, le «phénomène *Χιόναι*» apparaîtrait comme un précieux témoignage du mouvement judaïsant byzantin dans son dernier état, et nous renseignerait sur le devenir de ce mouvement dans la période post-byzantine (162) où son passage à l'Islam aurait préparé le terrain au Sabbatianisme dont il serait une sorte de répétition générale. Ce qui ferait des *Chionai* juifs, des *dönme* du XIVe siècle.

11. Du même coup, on pourrait envisager le Sabbatianisme non seulement comme un mouvement qui a canalisé les forces et les idéologies messianiques des communautés sépharades transplantées d'Europe Occidentale, mais qui a aussi bénéficié du terrain préparé par le dynamisme et la puissance attractive des communautés juives «romaniotes» et du mouvement judaïsant qui en dépend, tout au long de l'Histoire de Byzance. Mais c'est aux spécialistes du Judaïsme qu'il convient d'apprécier le bien-fondé d'un tel point de vue.

Université de Thessalonique. Michel BALIVET.

(162) En dehors des pays slaves où il connut un vaste développement.

ADDENDA

Cet article était terminé lorsque Madame Philippidis-Braat a bien voulu nous signaler l'édition récente de la *Profession de Foi de Grégoire Chionadès*, dans *Revue des Études Byzantines*, 38 (1980), pp. 233-245, par L. G. Westerink ; d'ores et déjà, en attendant un commentaire plus précis que nous ferons ultérieurement, on peut relever dans ce document deux passages très suggestifs pour notre propos : le savant nie avoir jamais adhéré à une doctrine juive et musulmane et se défend par ailleurs de faire dépendre les prophètes et Moïse de l'astrologie pour leurs prédictions et leurs miracles.

HIÉRARCHIE DE L'EMPIRE ET IMAGE DU MONDE

La face nord-ouest de la base de l'obélisque théodosien à Constantinople

... totius orbis imperatorem stipatum exercitu
Gallicano et totius orbis subnixum uiribus ...
(SAINT AMBROISE, *de obitu Theodosii*, 56).

Contrairement à l'affirmation de son éditeur, Gerda Bruns, je ne crois pas que l'identification des hauts fonctionnaires qui assistent avec l'empereur à la présentation du tribut des peuples soumis, sur la face nord-ouest de l'obélisque de Théodose, soit aussi insoluble qu'il peut y paraître à première vue (1). C'est d'ailleurs ce même sentiment qui avait déjà poussé J. Kollwitz (2) et, tout récemment, P. Kranz (3) à esquisser certaines propositions qui n'ont cependant pas recueilli jusqu'ici l'assentiment unanime des chercheurs (4). Est-il, dès lors, téméraire d'y ajouter une nouvelle exégèse au point d'alourdir la bibliographie d'un monument fameux et déjà passablement étudié ?

(1) G. BRUNS, *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel* = *Ist. Forsch.*, VII (Istamboul, 1935), n. 22, p. 39 : «der Versuch, Chargen und Würden der zuschauenden Senatoren, Hofbeamten und Candidati festzustellen, ist bei dem Erhaltungszustand des Monumentes und der Lückenhaftigkeit der schriftlichen Überlieferung für das 4. Jahrhundert aussichtslos».

(2) J. KOLLWITZ, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit* = *Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, XII (Berlin, 1941), p. 120 et déjà à l'occasion du compte rendu qu'il faisait du livre de G. Bruns dans *Gnomon*, XIII (1937), pp. 423-424.

(3) P. KRANZ, *Ein Bildnis frühtheodosianischer Zeit in der Sammlung George Ortiz bei Genf*, dans *Arch. Anz.*, XCIV (1979), n. 151, pp. 100-102.

(4) H. KAHLER, *Der Sockel des Theodosiusobelisken in Konstantinopel als Denkmal der Spätantike*, dans *Acta ad arch. et art. hist. pert.*, VI (1975), p. 51 y voit les «*nobiles* des Reiches» ; la plupart des autres auteurs, des «Hofbeamten».

Le seul mérite de cette nouvelle tentative tient peut-être à sa simplicité.

L'obélisque fut dressé, on le sait grâce à sa double inscription de dédicace (5), en 30 ou 32 jours – la différence s'explique par de seules raisons métriques propres à chacun des deux textes – sous le gouvernement d'un certain Proclus / *Πρόκλος* durant le règne de Théodose ; on n'a aucune peine à identifier le personnage avec le fils de Fl. Eutolmius Tatianus que la plupart des mentions littéraires désignent du nom de Proculus (6) ; il fut *praefectus urbi*, à Constantinople, du printemps 388 à la fin de l'été 392, sa nomination coïncidant avec celle de son père à la préfecture du prétoire d'Orient, sa destitution avec la disgrâce de ce dernier et son remplacement par Rufin, lui-même véritable artisan de leur chute. Proculus devait être exécuté le 6 décembre 393 à Sykai sous les yeux de son père, trop rapidement pour pouvoir bénéficier de la grâce tardive de Théodose ; la réhabilitation des deux hommes n'intervint que quelques années plus tard, en 396, à la chute de Rufin. Ainsi s'explique la *rasura* du nom de Proculus dans les deux textes, grec et latin, de la base de l'obélisque et la réinsertion du nom, dans la cuvette ainsi constituée, au lendemain sans doute de la nouvelle décision impériale.

L'érection de l'obélisque se trouve donc assez exactement comprise dans le laps de temps de quatre ans que dura la préfecture de Proculus. Par ailleurs, c'est du 28 août 388 que date la défaite – et la mort – de l'usurpateur Maxime (7), à laquelle fait allusion le vers 2 de la dédicace latine (*extinctis tyrannis*). La limite supérieure de l'étroite fourchette chronologique offerte par la mention du préfet se confirme donc. Il en est de même de la limite inférieure, que corrobore l'identification des quatre personnages trônant dans la

(5) Texte grec et texte latin : *CIL*, III, 737. Les deux, avec de bonnes photographies, également repris dans G. Bruns, *op. cit.*, pp. 30-31 et figg. 33-34.

(6) Sur celui-ci et pour les textes le concernant, cf. W. Ensslin, *s.v. Proculus*, n° 17 dans la *Realencyclopädie*, XXIII, 1 A (1957), coll. 77-79 ; pour son père, cf. Id., *s.v. Tatianus*, n° 3, *ibid.*, IV, 2 (1932), coll. 2463-2467 ; plus récemment, A. H. M. Jones, J. R. Martindale et J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I (Cambridge, 1971), *s.v. Proculus*, 6, pp. 746-747 et *s.v. Tatianus*, 5, pp. 876-878.

(7) Sur ces événements, cf. notamment A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (Paris, 2e éd., 1972), pp. 279-281 (avec mention des principaux textes).

loge (*κάθισμα*) des reliefs nord-ouest et sud-ouest de la base, qui figurent trois *Augusti* portant diadème et un *Caesar* et ne sauraient donc être que Valentinien II, Théodose et Arcadius, accompagnés du jeune Honorius dont l'élévation à l'augustat date du 23 janvier 393 (8).

Sans doute un chroniqueur byzantin, le comte Marcellinus, livre-t-il la date précise de 390 (9), qui est généralement reprise ; mais cette date s'applique à l'érection même de l'obélisque – le texte est parfaitement clair sur ce point – et les spécialistes de la sculpture ont depuis longtemps observé d'assez importantes divergences stylistiques entre les différents reliefs de la base, divergences dont ils essayent le plus souvent de rendre compte par un décalage chronologique (10). Les événements tragiques de la carrière de Proculus sont exploités pour tenter de justifier ces anomalies et une partie des reliefs repoussée au-delà de 396, date à laquelle certains estiment donc que furent repris les travaux (11). C'est assurément descendre trop bas et H. Wrede a récemment fourni de bonnes raisons de croire que les deux reliefs qui ne mettent en scène qu'un *Augustus* datent des années qu'Arcadius passa seul à Constantinople durant la longue campagne occidentale de son père (12) ; l'obélisque aurait donc été mis en chantier en l'absence de celui-ci mais au terme même de son expédition contre les usurpateurs, au moment de son triomphe romain de l'été 389 (13.VI-30.VIII.389), ce qui réduit de près d'une année la date de 388-392 initialement déterminée. Toujours selon H. Wrede (13), les deux reliefs nord-ouest et sud-ouest,

(8) Pour l'identification, cf. G. Bruns, *op. cit.*, pp. 70-71 et, depuis lors, notamment H. Wrede, *Zur Errichtung des Theodosius-Obelisken in Istanbul*, dans *Ist. Mitt.*, XVI (1966), pp. 193-194.

(9) Marcellinus, *Chron.* (éd. Th. Mommsen, *Mon. Germ. Hist.*, *Auct. ant.*, XI, 2, Berlin, 1894, p. 62), a. 390 (Valentiniani Aug. IIII et Neoterii) : *oboliscum in circo positum est.*

(10) Les principales positions ont été résumées par H. Wrede, *loc. cit.*, pp. 192-193 ; on y ajoutera encore R. Bianchi Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique* (Paris, 1970), pp. 355-357.

(11) A. W. Byvanck, *L'art de Constantinople* (Leyde, 1977), p. 45 défend encore l'exécution d'un des reliefs, celui du côté nord-est, «vers le début du ve siècle, probablement sous le règne d'Arcadius».

(12) H. Wrede, *loc. cit.*, pp. 194-196.

(13) *Ibid.*, pp. 196-197.

plus généraux qu'anecdotiques, seraient postérieurs au retour de Théodose dans sa capitale, en automne 391 (14) et ne se rapporteraient pas à un événement particulier mais offriraient une vision symbolique de l'Empire sous le règne des quatre empereurs qui ne furent jamais réunis à Constantinople. C'est à cette interprétation que je me rallie sans la moindre hésitation ; c'est elle aussi que j'aimerais confirmer ici par l'observation de quelques détails qui me paraissent avoir échappé à l'attention des exégètes du monument et qu'un essai d'identification des hauts dignitaires qui encadrent la loge impériale, du côté nord-ouest, invite à relever comme étant d'une importance toute particulière pour la compréhension de cette face du relief.

On aura déjà noté la relative dissymétrie du groupe central, dans la loge (15) : elle est fonction de la situation politique de l'époque où trois *Augusti* et un *Caesar* se trouvent à la tête de l'Empire ; une légère différence de taille entre les quatre personnages, et notamment entre les trois *Augusti*, suffit à préciser leur juste place, leur rang respectif dans l'ensemble. Il en résulte une date, dont je viens de parler. Mais on n'a pas souligné jusqu'ici, ce me semble, la dissymétrie tout aussi flagrante qui caractérise les deux groupes de dignitaires flanquant la partie centrale du *κάθισμα*, dissymétrie remarquable à plus d'un titre : deux personnages à gauche, trois à droite mais, qui plus est, deux *chlamydati* à gauche, un *togatus* et deux *chlamydati* à droite ; ou encore : un personnage barbu et un personnage imberbe à gauche, une personnage imberbe et deux barbus à droite, soit, si l'on veut, un «vieillard» et un homme d'âge mûr à gauche, un homme d'âge mûr et deux «vieillards» à droite. Ces différences sont assurément significatives et quand bien même pourrait-on imaginer, sur un plan purement artistique, que cette différenciation d'âge soit uniquement due au désir d'éviter toute

(14) Il y a bien lieu de dater ce retour de novembre 391, et non du printemps comme l'écrit H. WREDE, *loc. cit.*, p. 195 à la suite d'O. Seeck, ou de l'été comme l'ont cru A. PIGANIOL, *op. cit.*, p. 286 et H. VETTERS, *Dacia Ripensis = Schriften Balkan-Komm., Ant. Abt.*, XI, 1 (Vienne, 1950), p. 36 ; sur ce point, cf. le détail des événements de l'année reconstitué par A. LIPPOLD, *s.v. Theodosius I* dans la *Realencyclopädie*, suppl. XIII (1973), coll. 892-893.

(15) Particulièrement frappante si on compare la composition de cette face à la stricte axialité qui régit les faces nord-est et sud-est où se détache, tout isolée, la figure du jeune Arcadius.

monotonie sur le relief, du moins est-on bien forcé de reconnaître que la différence *chlamydatus / togatus* recouvre une distinction réelle de rang ou de fonction entre les personnages représentés. D'où les essais qui ont été tentés et que résume une note récente de P. Kranz [16], proposant le choix entre trois solutions dont aucune ne me paraît vraiment satisfaisante : y reconnaître en effet le *praefectus urbi* en face des quatre préfets du prétoire ne rend pas compte de la division de l'Empire en préfectures du prétoire entre 388 et 392 – il n'y en avait alors que trois –, P. Kranz l'a bien vu ; identifier Tatianus dans le personnage de l'extrémité droite du relief, en raison de sa coiffure dite «asiatique», ne me paraît pas du tout décisif, quelques diptyques et plusieurs portraits romains [17] attestant cette même mode des boucles coquillées sur le front dans la partie occidentale de l'Empire ; voir enfin dans les quatre *chlamydati* les principaux *magistri* de l'armée impériale (*mag. equitum*, *mag. peditum* et les deux *mag. militum*) ne tient pas compte peut-être des différences d'âge observées, de l'absence alors du préfet du prétoire, non plus que de la présence, dans la même scène, d'un *togatus* que ce vêtement caractérise en premier lieu comme sénateur ou comme consul [18].

C'est donc de ce *togatus* qu'il convient de partir pour déterminer ce que peuvent être les *chlamydati*, trois d'entre eux étant barbus, le quatrième imberbe. Et puisqu'il n'y a bien, à cette date, que trois prétoires et non quatre [19], on suggérera dès l'abord que la quatrième *chlamydatus* puisse être un haut fonctionnaire de même rang, ou à peu près, mais dont la fonction serait alors unique ; on songera au *praefectus urbi*, puisqu'il paraît préférable de ne pas le chercher sous les traits du *togatus* ; trois des quatre *chlamydati* étant barbus,

(16) P. KRANZ, *loc. cit.*, n. 151, pp. 100-102.

(17) R. DELBRUECK, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Berlin-Leipzig, 1929), nos 7, 56 (?) et 65 ; H. P. L'ORANGE, *Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts* (Oslo, 1933), figg. 221-224.

(18) R. DELBRUECK, *op. cit.*, p. 44. Même si l'on peut admettre qu'à partir de Léon, le *praefectus urbi* ait pu à son tour le revêtir, ce qui demeure douteux.

(19) Le quatrième, de l'*Illyricum*, n'existe véritablement qu'à partir de 396 (cf. W. ENSSLIN, *s.v. praefectus praetorio* dans la *Realencyclopädie*, XXII, 2 (1954), col. 2439) ; l'autonomie des années 384-385 (*ibid.*, col. 2438) fut éphémère, comme le fut le dédoublement de certaines préfectures sous Gratien et Valens ainsi qu'au début du règne de Théodose (*ibid.*, coll. 2435-2437).

c'est eux, me semble-t-il, qui ont le plus de chance de figurer les préfets du prétoire, d'un âge vraisemblablement plus avancé que la plupart des autres hauts fonctionnaires vu l'importance de leur charge. Le *chlamydatus* imberbe, tout proche de la loge, serait dès lors le préfet de Constantinople Proculus, sous le gouvernement de qui l'obélisque fut dressé ; comme son père Tatien était à ce moment préfet du prétoire d'Orient et que les deux nominations paraissent avoir été liées (20), c'est bien sûr à Tatien que l'on songera pour le seul *chlamydatus* barbu de ce même côté du *κάθισμα*. Les liens de parenté d'une part, la liaison des préfectures de Constantinople et du prétoire d'Orient d'autre part suffisent à expliquer que les deux personnages aient été rapprochés l'un de l'autre et isolés des autres fonctionnaires sur le relief. Dès lors, les deux *chlamydati* de l'extrémité droite de la composition se trouveraient être les préfets du prétoire des Gaules et du prétoire d'Italie, d'Illyrie et d'Afrique ; à ce moment, ce sont respectivement – selon la date qu'il conviendra d'attribuer au relief – Constantianus, Néotérius ou son successeur anonyme d'une part, d'autre part Trifolius, Polémius, Nicomaque Flavien ou Apodémius (21).

Reste le *togatus*, isolé au milieu de ces différents préfets et, de surcroît, seul de son espèce ; son vêtement le désigne au premier titre comme sénateur. Faisant partie de tout un groupe de personnages drapés de la sorte, on lui reconnaîtrait sans doute cette seule qualité de sénateur, comme sur la face nord-est de la base ; mais au nord-ouest, en raison de son isolement, c'est au consul qu'on songera, ce me semble, le plus volontiers – en dépit du fait qu'il y a normalement deux consuls annuels. Et on y songera d'autant plus qu'il précède, étant plus près de la loge impériale, les deux préfets des prétoires occidentaux. On se demandera seulement pour quelles raisons un seul des deux consuls est ici représenté. Puisque le relief a, on l'a vu, une signification plus symbolique qu'anecdotique et se veut représentatif des différents niveaux du pouvoir à la tête de l'Empire, il n'y a pas lieu d'imaginer que l'autre consul n'assistait pas à cette cérémonie mais au contraire d'envisager la possibilité qu'il ait été précisément un des personnages déjà représentés sur le relief

(20) Zosime, IV, 45, 1 (éd. Fr. Paschoud, *Coll. Univ. France*, 1979).
(21) Cf. les listes de W. Enssl.in, *loc. cit.*, coll. 2496-2499.

parce qu'occupant en même temps une autre fonction. Dans cette direction, plusieurs solutions s'offrent à la recherche, dont deux seulement doivent être ici retenues, l'une des deux rendant même mieux compte que l'autre de la situation rencontrée.

On s'en tiendra bien sûr aux cinq années 388-392 durant lesquelles il y eut trois *Augusti* et un *Caesar* et où Tatien et son fils Proculus – je pense qu'on peut tenir l'identification de ce groupe pour à peu près assurée – furent respectivement préfet du prétoire d'Orient et préfet de la ville de Constantinople (22). Quand bien même n'accepterait-on pas, en effet, que l'année 388 puisse être déjà exclue parce qu'antérieure au triomphe romain (23), il n'y a pas lieu de la retenir ici puisque, à cette date, c'est Théodose qui avait pris le consulat pour la deuxième fois alors que le second consul était Cynégius, préfet du prétoire d'Orient avant la désignation de Tatien, et qu'à la mort de Cynégius ce fut, semble-t-il, Valentinien qui prit le consulat pour la troisième fois ; il n'y avait donc pas vraiment de consul à figurer comme tel en *togatus* à cette date. En 389, ce furent les deux généraux Timasius et Promotus qui furent élevés au consulat en remerciement des services rendus par leurs armées dans la guerre contre l'usurpateur ; un seul des deux serait représenté sur la base de l'obélisque, ce qui paraît peu vraisemblable. 390 est exclue pour les mêmes raisons que 388, Valentinien II étant consul pour la quatrième fois tandis que son collègue est le préfet du prétoire des Gaules Néotérius. 391 pourrait bien être retenue par contre, qui vit Tatien et Qu. Symmaque en charge du consulat ; mais on comprendrait mal que le portrait de Tatien, figuré comme préfet du prétoire, ait échappé à l'acharnement de Rufin qui fit supprimer le nom de Proculus des inscriptions dédicatoires de l'obélisque. Aussi l'année 392 se signale-t-elle plus particulièrement encore à notre attention puisqu'elle vit Arcadius consul pour la deuxième fois et qu'elle marque l'accès du même Rufin à cette charge. Ce serait donc lui le *togatus* proche de la loge impériale, et puisqu'il figurait dans ce groupe des hauts dignitaires de la cour il aurait été moins tenté, quelques mois plus tard, de faire disparaître les effigies de Tatien et de Proculus qui eussent, sans cela, toutes deux constitué une cible de

(22) Pour les consulats de ces années-là, cf. A. LIPPOLD, *loc. cit.*, coll. 875-894.
(23) Cf. ci-dessus p. 62, et n. 12.

choix pour sa vindicte. Irait-on même jusqu'à formuler en sens contraire l'argumentation en écrivant que si Tatien et Proculus doivent bien être identifiés dans le groupe de gauche, c'est précisément parce que Rufin figurait aussi sur le relief et avait donc un même titre de gloire à s'approprier, celui-ci constituant précisément un frein à son insatiable ambition [24] ?

Cette identification du *togatus* rendrait compte, au demeurant, de l'âge plus jeune de celui-ci, figuré imberbe avant les deux *chlamydati* barbus. Mais aussi le relief opposerait déjà Rufin à Proculus, les deux hommes se faisant face d'un côté à l'autre du *κάθισμα*, présage, en quelque sorte, de la querelle qui allait éclater à peu de temps de là ; cette face daterait assez précisément de la première moitié de 392 puisque c'est à la fin de l'été que remonte la disgrâce de Tatien. Décidée au moment du triomphe romain de l'été 389, à l'exemple de ce qu'avait fait Constance II une bonne trentaine d'années plus tôt, l'érection de l'obélisque eut lieu en 390 ainsi que l'atteste la *Chronique* de Marcellinus [25] ; il fallait alors faire venir l'obélisque d'Alexandrie puisqu'on ne saurait retenir, ainsi qu'on le fit parfois jusqu'à ces dernières années, que le monument ait attendu à Constantinople même d'être dressé depuis le règne de Julien [26] ; et ce transport présentait néanmoins des difficultés dont le récit d'Ammien Marcellin, relatif à l'acheminement de celui de Rome, aide à mesurer l'importance [27] et qu'évoque d'ailleurs la dédicace de 390 (*difficilis* ...). On comptera donc tout normalement quelques mois entre la décision et la réalisation, même si l'érection fut menée tambour battant comme le rappelle également la dédicace. C'est ce

(24) 392 paraît également préférable à 391 en raison de la personnalité même de Symmaque, trop «Romain» sans doute pour figurer sur un monument de Constantinople, quand bien même ce dernier ne reproduirait pas une scène réelle mais, on y a insisté, une scène de portée toute symbolique. Rufin est au contraire à la cour, auprès de l'empereur, depuis 391 au moins, en qualité de *magister officiorum*.

(25) Ci-dessus n. 9.

(26) Sur ce point, cf. H. Wrede, *loc. cit.*, pp. 183-184, 186-191 et notamment la n. 45.

(27) Ammien Marcellin, XVII, 4, 12-15. Pour les aspects techniques de ces transports, on lira maintenant avec beaucoup d'intérêt M. Azim et J.-Cl. Golvin, *Un présent d'Amon au monde romain : les obélisques de Karnak*, dans *Dossiers, histoire et archéologie*, n° 61 (mars 1982), pp. 78-87 (et surtout p. 86).

laps de temps que la date de 390 permet à son tour de cerner ; et l'on ne saurait dès lors imaginer que les travaux de sculpture se soient éternisés cette fois, quels qu'aient été les événements liés à la chute de Proculus et de Tatien, jusqu'à 396 ou au-delà. Ils étaient très certainement achevés ou en bonne voie de l'être au moment de la disgrâce. C'est ce que montre l'exégèse de J. Kollwitz et H. Wrede [28] pour les reliefs des faces nord-est et sud-est, qui attestent une mise en chantier dès avant le retour de Théodose puisque Arcadius assiste seul aux cérémonies qui marquèrent l'érection de l'obélisque et que l'empereur ne regagna sa capitale que le 10 novembre 391 [29]. C'est donc bien de ce court espace de quelques mois entre le début de janvier 392 et la disgrâce de Tatien à la fin de l'été de cette même année que fut exécuté le relief nord-ouest qui retient ici notre attention. Peu de monuments de la sculpture antique se trouvent être datés, me semble-t-il, avec une précision aussi grande [30].

Si l'on peut s'accorder sur ces identifications qui, je le répète, sont au départ beaucoup plus des identifications de fonctions et de rang que des identifications nominales – en ce premier temps, elles ne sauraient être fondées sur le portrait des personnages représentés puisqu'on ne les connaît pas par ailleurs –, on voudra bien observer qu'aux deux Orientaux, aux deux Lyciens, préfet du prétoire d'Orient et préfet de Constantinople, correspondent, sur l'autre moitié du relief, le Gaulois Rufin et les deux préfets des prétoires d'Occident, de la même manière que, compte tenu du déséquilibre du groupe impérial où Théodose occupe seul l'axe de la composition, Valentinien II, empereur d'Occident, trône à droite au-dessus des trois hauts fonctionnaires occidentaux, tandis qu'Arcadius et Honorius sont au-dessus des fonctionnaires d'Orient. Axialité du principal empereur et symétrie des deux groupes, occidental et oriental, constituent donc le principe même de cette composition, en dépit de l'apparent déséquilibre observé et d'un nombre inégal de

(28) J. Kollwitz, *loc. cit.* (*Gnomon*), pp. 426-427 ; H. Wrede, *loc. cit.*, pp. 194-196.

(29) A. Lippold, *loc. cit.*, coll. 892-893.

(30) Ce qui confirme, bien sûr, les résultats auxquels était déjà parvenu H. Wrede et notamment sa datation des reliefs «nicht lange nach der Errichtung» (*loc. cit.*, p. 178) ; cf. également, dans le même sens, J. Kollwitz, *loc. cit.*, p. 427 contre cette division en deux groupes chronologiquement assez séparés.

protagonistes de chaque côté. Ces particularités – et notamment la place précise attribuée à chacun – se retrouvent au registre inférieur,ce qui confirme donc, me semble-t-il, la portée même de la remarque. A gauche, au-dessous des empereurs et fonctionnaires d'Orient, les peuples d'Orient soumis, selon toute vraisemblance des Perses au bonnet «phrygien», apportant l'*aurum coronarium* ; à droite, au-dessous des Occidentaux, les tributaires germains reconnaissables à leur manteau de peau de bête (31).

Semblable cohérence dans la répartition des différents éléments de la composition se devait d'avoir un certain support topographique ; on constatera sans surprise (32) que, l'extrémité gauche de la scène constituant l'angle nord de l'obélisque, l'est se trouve à gauche et l'ouest à droite, comme il se fait systématiquement, on vient de le voir, pour chacun des trois niveaux des reliefs de cette face. Dès lors, le sud étant à l'arrière, il était logique, sur la dernière scène qui vient d'être brièvement analysée, de disposer les Africains en retrait ; ils apparaissent en effet, derrière les Germains, reconnaissables à leurs cheveux calamistrés et à leur nez épaté (33) ; aussi sera-t-on tenté de suggérer que ceux que l'on distingue – beaucoup plus difficilement hélas – derrière les Perses représentent l'une ou l'autre province méridionale du prétoire d'Orient ; on songerait, par exemple, à l'Arabie pour ce personnage aux cheveux longs et bouclés tenus par un bandeau (34), que l'on rapprochera d'un relief de l'*Hadrianeum*,

(31) Ces identifications sont celles de l'éditeur, G. BRUNS, *op. cit.*, pp. 40-42 ; je ne vois pas qu'elles aient été contestées jusqu'ici.

(32) C'est déjà l'usage au fronton des temples grecs où les personnifications de lieux géographiques apparaissent aux endroits dictés par l'orientation même du monument, cf. E. LAPALUS, *Le fronton sculpté en Grèce des origines à la fin du IVe siècle* (Paris, 1947), pp. 186 et 216 et surtout Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, II, 1 (Paris, 1939), nn. 1, p. 495 et 3, p. 496 ; avec des réticences toutefois, Fr. W. HAMDORF, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit* (Mayence, 1964), pp. 15-16 et, pour le Parthénon, le refus d'un spécialiste comme Fr. BROMMER, *Die Skulpturen der Parthenon-Giebel. Katalog und Untersuchung* (Mayence, 1963), pp. 165-166 qui voit dans ces figures des héros attiques. Mais il demeure, bien sûr, le témoignage même de PAUSANIAS, V, 10, 7 pour Olympie.

(33) Cf. G. BRUNS, *op. cit.*, pp. 40-41 et fig. 43.

(34) *Ibid.*, fig. 42 ; ce second personnage du deuxième rang, contrairement à l'affirmation de l'éditeur, *ibid.*, p. 41, n'est pas barbu – ce que démentent aussi ses traits juvéniles.

aujourd'hui au Palais Odescalchi [35], qui trouverait de la sorte une identification plausible.

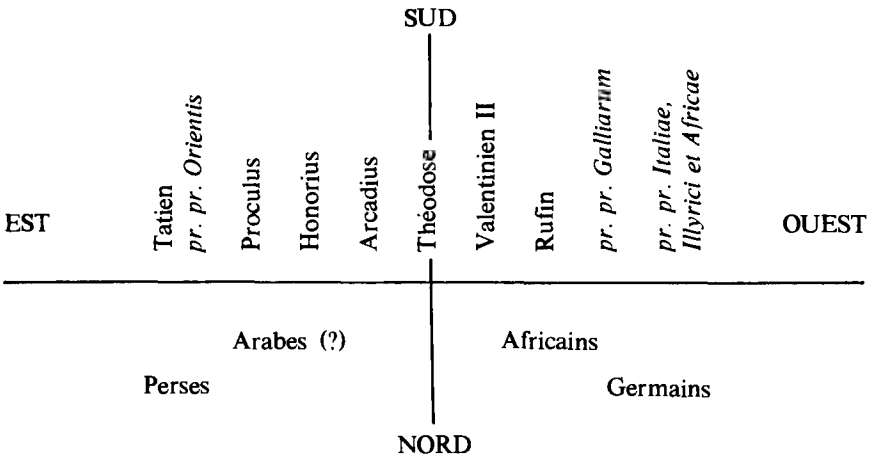


Schéma de composition de la face nord-ouest de la base de l'obélisque théodosien

Sous une forme simple, apparemment désaxée mais en fait strictement équilibrée, remarquablement structurée, topographiquement orientée et parfaitement hiérarchisée – l'étagement pyramidal culminant dans la figure centrale de Théodose [36] alors même que l'hommage (la *προσκύνησις*) et la richesse du tribut des pays conquis de tout l'Empire en constituent la base humaine et économique –, cette face nord-ouest, tout à fait symbolique comme l'a bien vu H. Wrede, est, en un singulier raccourci, une étonnante image du monde de l'époque au terme des siècles dominés par la toute puissance de Rome, à l'aube même des temps byzantins, à quelques années à peine du partage définitif de l'Empire dont le principe

(35) Cf. notamment J. M. C. TOYNBEE, *The Hadrianic School* (Cambridge, 1934 ; rééd. anast. Rome, 1967), p. 157 et pl. XXXV, 1.

(36) C'est déjà l'analyse de H. P. L'ORANGE, *Art Forms and Civic Life in the Late Roman Empire* (Princeton, 1965), pp. 102-103 à propos du *missorium* de Madrid dont la composition, infiniment simplifiée, rend plus abstraite encore cette idée de la *maiestas domini*.

même sous-tend toute la scène. N'était-ce pas la même image que conservait aussi saint Ambroise, l'irréductible détracteur de Théodose, lorsqu'il dépeignait ce dernier dans son oraison funèbre : *totius orbis imperatorem stipatum exercitu Gallicano et totius orbis subnixum uiribus* (37) ? On croit y ressentir une véritable transposition de ce relief si saisissant de la base de l'obélisque.

Jean Ch. BALTY.

(37) SAINT AMBROISE, *de obitu Theod.*, 56 (éd. O. Faller).

AN UNEDITED HOMILY OF PS. CHRYSOSTOM ON THE BIRTH OF JOHN THE BAPTIST (BHG 843k)

Introduction

All those concerned with Greek homiletic literature know that it is an indispensible part of their discipline to organise and classify their material. In their research ps. Chrysostom will certainly, not to say almost unavoidably, turn up. I offer here an example of the importance of an unedited homily of ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist for determining accurately the place of two other homilies of ps. Chrysostom on the same subject, long since edited. The unedited homily in question is *Ἀπαραίτητος σήμερον τῆς διδασκαλίας ὁ λόγος* (*BHG* 843k). In an article concerning Leontius, presbyter of Constantinople, where I focussed on this author's unedited homily on John the Baptist [1], I have already indicated the use of *BHG* 843k in *BHG* 848, but our homily seems also to have been reworked in *BHG* 856. I give here the text of *BHG* 843k in order to demonstrate subsequently the almost total reworking of it in the other texts.

Analysis of BHG 843k

The homilist begins (§ 1) with the words that the subject of his instruction is relentless, since the exposition concerns John the Baptist. And when a voice – which is the voice which cries in the wilderness – is brought to the attention of his congregation, it must be paid homage in words. At the same time, however, the homilist becomes embarrassed about the kind of words with which he must honour John, beset as he is on all sides by the Baptist's great deeds

(1) C. Datema, *When did Leontius, presbyter of Constantinople, preach ?*, *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, 346-351.

(§§ 2 and 3). Let Zachary tell us his story (§ 4), he continues, as he proceeds with a paraphrase of *Luke*, 1, 5-6 (§ 5) and an exegesis of other verses from the same chapter : v. 7 (§ 6), vv. 11-13 (§§ 7-8), vv. 20-22 (§§ 9-10), vv. 62-64 (§§ 11-12). In § 13 the preacher returns to the theme of § 1, while calling on *Mark*, 1, 3 in order to be able to remark in § 14 that he will not begin immediately with John's proclamation in the wilderness. The reason for this is that the Baptist's first deeds are loftier than his words, – by which is meant John's greeting of Jesus while he was still in Elizabeth's womb (§§ 15-16). In the closing paragraph (§ 17) our homilist announces that he will treat the continuation of the Gospel-narrative.

It would appear impossible to be specific about the time and place of composition of this homily on the basis of internal criteria. What is noteworthy is that the author, who regards himself as a διδάσκαλος (cf. 4 τῆς διδασκαλίας ὁ λόγος), describes his homily four times as an ἐξήγησις (5, 30, 89, 119). Given the words περιμένειν δὲ σὺν θεῷ καὶ τὴν τῶν καθεξῆς θεωρίαν in the closing paragraph (119-120), one may at first be inclined to assume that we are dealing with a homily belonging to a series devoted to the Gospel of Luke. The opening paragraphs, however, show that this is not the case, as the homilist expresses his modesty in the face of honouring John, and subsequently choses as a solution to treat some verses from *Luke*, 1. We find a parallel for this in an unedited homily of Leontius Monachus on the birth of John the Baptist (*BHG* 864 f). At the beginning of this sermon Leontius expresses the same feelings of modesty and proposes the same solution : πόθεν γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐπιθήσω τῷ διηγήματι οὐκ οἶδα ... ἀρίστην ἐπιθήσω τῷ λόγῳ τὴν τάξιν πρὸς θεσπέσιον εὐαγγέλιον Λουκᾶν ἐπαναδραμὼν κἀκεῖθεν τὰς ἀφορμὰς τῶν λόγων ἐρανισάμενος (2). This is not to ignore the fact that our homilist announces his intention of treating in a future sermon the sequel, *i.e.* the biblical texts concerning John the Baptist, which he has not yet dealt with (3).

(2) *Codex Florentinus Laurentianus*, IX 33, f. 33. As *terminus post quem* for this homily we can consider the end of the fifth century or the beginning of the sixth, because the author mentions on ff. 34^{v}-35 Dionysius the Areopagite.

(3) Perhaps we have to consider *BHG* 847i (Ἐπέστη σήμερον ἡ τῶν χρεωστουμένων ἀπαίτησις) as the sequel to our homily. We will treat this question in a subsequent article.

If we are obliged to regard our homily as delivered on the feast of John's birth, the earliest date for its composition would be the mid-fifth century. From this time on the feastday was celebrated as part of the Christmas cycle – the annunciation of John's birth then falls on the second Sunday before Christmas. From the middle of the sixth century 24 June became the feastday of John's birth as a result of the development of the Marian cycle (4). In Jerusalem at the beginning of the fifth century 29 August was the feastday of John the Baptist, but then the emphasis was still placed on the commemoration of the saint's beheading, as witnessed by the homily of Hesychius of Jerusalem, *In conceptionem praecursoris* (5). Our text, like its possible sequel (see note 3), omits all reference to John's death, and is clearly appropriate as the sermon for the celebration of his birth. A homily on this same subject which can be dated with certainty is that of Aetius, presbyter of Constantinople, on the birth of John, which was delivered in the autumn of 453, but not on the occasion of the feast itself (6).

Because of these considerations, and also taking into account the nature of both style and vocabularly, I would suggest dating *BHG* 843k to the end of the fifth, or the beginning of the sixth century. This dating will be given further support in the course of this paper.

Editio princeps of BHG 843k

For the constitution of the text the following three MSS have been used :

F *Florentinus Laurentianus*, LXX 27, s. XII, ff. 8^{v}-12 (7).
H *Hierosolymitanus S. Sepulcri*, 135, s. XIV, ff. 128-130 (8).

(4) Cf. M. Jugie, *Homélies Mariales Byzantines*, *PO*, XIX, pp. 302-309 ; R. Caro, *La Homiletica Mariana Griega en el Siglo* V, in *Marian Library Studies*, 3, Dayton Ohio, 1971, pp. 231-232.

(5) Cf. M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, Vol. II, *Subs. Hagiogr.*, 50, Bruxelles, 1980, pp. 658-659.

(6) Cf. C. Datema, *A homily on John the Baptist attributed to Aetius, presbyter of Constantinople* (*BHG* 861 ; *CPG*, III, 7908), to appear in *Analecta Bollandiana*.

(7) This is a small codex of 38 folios containing seven texts on John the Baptist ; cf. A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Medicaeae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, II, 687-8.

(8) A panegyricum for the whole year, containing metaphrastic texts, and

O *Oxoniensis Bodl. Auct.*, T. 3, 4, s. XVI, ff. 259 (263)-261^{v} (265^{v}) (9).

Despite the fact that these three (10) MSS contain few mistakes, I have studied the MS tradition of those sections which occur also in *BHG* 848 and *BHG* 856, rather than simply relying on the text of Migne.

For passages which can be found in *BHG* 856 I have collated *Paris. gr.*, 759, ff. 368-371^{v}, and *Paris. gr.*, 816, ff. 206-211, and have come to the conclusion that they do not vary significantly from the text in *PG*, 50, 787-792.

For the comparison of the reworked passages in *BHG* 848 with the text printed in Migne, I have restricted myself to a small number of older MSS belonging to a rich tradition, namely *Scorialensis* Φ – III – 20, ff. 323-332^{v} ; *Vatic. gr.*, 1216 II, ff. 195^{v}-201^{v} ; *Vatic. gr.*, 1641, ff. 357^{v}-361 ; *Vatic. gr.*, 1673, ff. 162^{v}-165^{v} ; *Vatic. gr.*, 2119, ff. 49-53^{v} ; *Vatic. gr.*, 2013, ff. 147^{v}-154^{v} ; *Vatic. Palat. gr.*, 317, ff. 3-7. From this it emerges that the text in Migne is not completely trustworthy.

A comparison of the passages transmitted by both *BHG* 856 and *BHG* 848 indicated that both texts originated in the same type of text :

72	*τὴν κόλασιν*	om. *BHG* 856 and *BHG* 848
103	*τὸ βρέφος*	om. *BHG* 856 and *BHG* 848
103	*ἐν – αὐτῆς*	om. *BHG* 856 and *BHG* 848
103-104	*τῷ σκιρτήματι : τοῖς σκιρτήμασι*	*BHG* 856 and *BHG* 848

formerly belonging to the Lavra of Sabas in Jerusalem ; cf. M. AUBINEAU, *op. cit.*, Vol. I, p. 54.

(9) This MS contains a collection of homilies of (ps.) Chrysostom ; cf. M. AUBINEAU, *Codices Chrysostomici Graeci, I Britanniae et Hiberniae*, Paris, 1968, pp. 165-167.

(10) Further MSS in which this text is transmitted are *Hierosolymitanus S. Sepulcri*, 134, ff. 382^{v}-385^{v}, a. 1582, a copy of H ; *Athous Koutloumousiou*, 209, ff. 11^{v}-14^{v}, s. XV ; *Vatic. Ottob. gr.*, 409, a. 1626, ff. 343-350. For a Georgian version cf. M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-La-Neuve, 1975, pp. 172-173.

To give some idea of the differences between *BHG* 843k on the one hand, and *BHG* 856 and *BHG* 848 on the other, I have included the significant variants in the apparatus rather than in the text, because it cannot be ascertained to what extent each of the compilers of the texts is responsible for the cases where his text differs from the text of *BHG* 843k.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ.

1. *Ἀπαραίτητος σήμερον τῆς διδασκαλίας ὁ λόγος, ἔχει γὰρ Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν ἡ ἐξήγησις, τὴν ἀσίγητον τῆς ἐρήμου φωνήν· ἐγὼ γάρ φησι φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. Ὅπου δὲ φωνῆς ἄγεται μνήμη, ἀναγκαίως ἡ τῶν λόγων τιμὴ κεχρεώστηται.*

2. *Ἀλλὰ ποίαν ἡμεῖς τῷ δικαίῳ τούτῳ τιμὴν ἀποτίσωμεν; Κυκλούμεθα πανταχόθεν τοῖς αὐτοῦ κατορθώμασιν· εὐαγγελίζεται γὰρ ἔτι κυοφορούμενος, θαυματουργεῖ παραυτίκα τικτόμενος, προκόπτει ἐν ταῖς ἐρήμοις ἀσκούμενος, τρέφεται τῷ πνεύματι προαγόμενος, μεσιτεύει νόμῳ καὶ χάριτι, κηρύττει μετανοίας τὸ βάπτισμα, βαπτίζει τὸν δεσπότην παραγενόμενον, θεωρεῖ βαπτίζων καὶ τῆς τριάδος τὴν χάριν, μαρτυρεῖ τῇ ἀληθείᾳ βοῶν, ὑποδείκνυσι τὸν προφητευθέντα δεσπότην, ὁμολογεῖ τὸν ἑαυτοῦ ἰσχυρότερον, ὁδηγεῖ πρὸς αὐτὸν τοὺς πιστεύοντας, ἐκεῖνον διδόναι κηρύττει τὸ τέλος, προσάγει λαοὺς τοὺς διψῶντας αὐτὸν ἐπιγινώσκειν, δεσπότην τρέχων μηνύει, αὐτῷ προστρέχειν ἐπείγει, ἐκδιδάσκει τὸ συμφέρον τοὺς ὄχλους, νουθετεῖ καὶ βαπτιζομένους τελώνας, ἐλέγχει καὶ τὸν Ἡρῴδην παρανομοῦντα, δέχεται καὶ μακαριζόμενον τέλος.*

3. *Ποίοις ταῦτα θαυμάσωμεν λόγοις; Ποίαν ἐν τούτοις κινήσωμεν γλῶτταν; Τί τούτων παραλίπωμεν, τί καὶ εἰπεῖν περὶ τούτων ἰσχύσωμεν; Ποία τούτους ἐλπὶς διεγείρει; Μέγα γὰρ τῶν ἐγκωμίων τὸ πλάτος, μέγα τῶν κατορθωμάτων τὸ πέλαγος. Ἐκπλήττει καὶ μόνη τοὺς λέγοντας τῶν πραγμάτων ἡ μνήμη, δειλίαν ἐντίθησι τῇ ψυχῇ τοῦ θαυμάζοντος.*

6-7 *Marc* 1, 3

1 *Τοῦ – Κωνσταντινουπόλεως* : *τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου* O || 3 Post *βαπτιστοῦ* add. *εὐλόγησον πάτερ* H add. *λόγος α΄* F || 6 *φωνῆς* scripsi : *μνήμης* codd. || 8 *κυκλούμενοι* BHG 856 || 9 *ἔτι* : *ὅτι* FO || 10 *παραυτίκα* om. BHG 856 || 11 *προσαγόμενος* FO || *νόμον* O || *χάριτα* O^2 || 13 *δόξαν καὶ τὴν* ante *χάριν* add. BHG 856 || 15 *ἐκεῖνο* F^1 || 15-17 *ἐκεῖνον – ἐπείγει* om. BHG 856 || 17 *νομοθετεῖ* H || 20 *ταῦτα* : *τοίνυν* BHG 856 || 21-22 *ποία – διεγείρει* om. BHG 856 || 23 *μνήμη* : *πεῖρα* BHG 856 || 24 *δειλίαν – θαυμάζοντος* om. BHG 856

4. *Ἀλλ' ἔλθῃ καὶ νῦν Ζαχαρίας ὁ πατὴρ τοῦ δικαίου, ὁ καὶ τὴν σιωπὴν κατακριθεὶς καὶ διὰ τοῦτον φθεγξάμενος. Ἐκεῖνος ἡμῖν τὰ κατ' αὐτὸν διηγήσεται· εἴπῃ πῶς ἐφθέγξατο κατασχεθείσης τῆς γλώττης, πῶς ἐλάλησε χαλινωθέντος τοῦ στόματος, πῶς Ἰωάννης γεννᾶται καὶ ἡ τοῦ ἀγγέλου ἀπόφασις λύεται, πῶς ἡ τιμωρία ἐπάγεται καὶ ἡ θεραπεία παρέχεται.*

5. *Καί, εἰ δοκεῖ, ἐπ' αὐτὴν λοιπὸν ἔλθωμεν τοῦ θαύματος τὴν ἐξήγησιν ἔχουσαν τοῦ δικαίου τὴν σύλληψιν. Ὁ γὰρ εὐαγγελιστὴς σύντομον αὐτοῦ τε τοῦ Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ εἰσάγων τὸ κήρυγμα, πρότερον μὲν τὰς προσηγορίας αὐτῶν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν ἀξίαν σημαίνει, εἶτα πολιτείας ἔπαινον καὶ τρόπον ἐπάγει, ἐν ᾧ καὶ τῆς σιωπῆς τὴν κατάκρισιν δείκνυσι καὶ τῆς εὐγλωττίας τὴν χάριν γνωρίζει.*

6. *Καὶ ἄκουε τῶν εὐαγγελικῶν ῥημάτων· Οὐκ ἦν φησιν αὐτοῖς τέκνον. Νῦν οὐ μόνον ἐγὼ τὴν τούτων ἀτεκνίαν ὁρῶ, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχαίαν εἰκόνα τῶν δικαίων γινώσκω, Ἀβραὰμ λέγω καὶ Σάρρας. Ἀλλὰ μανθάνω καὶ στείρωσιν τίκτουσαν, ἑτέραν παιδοποιΐαν χάριτος καὶ φύσεως, ξένον τεκνογονίας μυστήριον.*

7. *Οὗτος γὰρ καὶ τῆς ἐπαγγελίας ὁ τρόπος ταύτης· Ὤφθη φησὶν ἄγγελος ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. Ἀξιόπιστος τῆς ὀπτασίας ὁ τόπος, ἀληθειαν δεικνὺς καὶ οὐ πλάνην τὴν θέαν. Ἀλλ' ἐταράχθη φησὶ Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. Ὢ δειλία, τὸ τῆς ἀπιστίας προοίμιον, τὸ τῆς γνώμης σαθρόν, τῆς ψυχῆς τὸ εὐόλισθον. Ὅπερ αὐτὸς ὁ ἄγγελος διορθούμενος ἔφη· Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου. Ἐκβάλλει τὸν φόβον καὶ ἀντεισάγει τὸν πόθον· εἰπὼν γὰρ τὸ μὴ φοβοῦ οὐκ ἐσιώπησεν, ἀλλὰ καὶ τῆς εὐχῆς τὸ κέρδος ἐμήνυσεν.*

8. *Εἰσηκούσθη φησὶν ἡ δέησίς σου. Καὶ ποία ἡ δέησις; Ἡ τῆς λευιτικῆς φυλῆς αὐτοῦ αὔξησις. Ἡ γυνή σου γάρ φησιν Ἐλισάβετ γεννήσει υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην. Καλὸν τῆς ἐπαγγελίας τὸ κτῆμα, μέγα τῆς ὀπτασίας τὸ δῶρον. Ἀληθῶς Ἀβραμιαῖον τὸ*

36 *Luc* 1, 7 41-42 *Luc* 1, 11 44-45 *Luc* 1, 12 46-47 *Luc* 1, 13
50 *Luc* 1, 13 51-52 *Luc* 1, 13

26 *διά τοῦτον* om. BHG 856 || *πάλιν* ante *φθεγξάμενος* add. BHG 856 || 27 *τρανότατα* ante *διηγήσεται* add. BHG 856 || *διηγήσηται* O || 27-28 *πῶς*^{2} – *στόματος* om. BHG 856 || 29 *ἀπάγεται* H || 31 *αὐτοῦ τε* om. BHG 856 || 34 *τρόπον* : *εὐποιΐας τρόπαιον* BHG 856 || 35 *λύσιν* BHG 856 || 38 *γινώσκω* : *ἐννοῶ* BHG 856 || 42 *ἑπτως* O || 45 *σαθρόν* : *ἄωρον* BHG 848 || 50 *ἡ* om. O || 51 *αὐτοῦ* om. BHG 848 || 53 *μετὰ* FH || 54 *προείρηται* om. BHG 856

καύχημα · ὡς γὰρ ἐκείνῳ προείρηται τῆς Σάρρας ἡ σύλληψις, οὕτως καὶ τούτῳ προκατήγγελται τῆς Ἐλισάβετ ἡ κύησις. Ἀλλ' ἡ μὲν πρόρρησις ἴση, οὐκ ἴση δὲ τῶν πραγμάτων ἡ τάξις · τοῦ γὰρ Ἀβραὰμ μηδὲν ἐκ τῆς ἐπαγγελίας πεπονθότος δεινόν, ἄφωνος μετὰ τὸν εὐαγγελισμὸν Ζαχαρίας εὑρίσκεται μὴ τῷ ἀγγέλῳ πιστεύσας καὶ σιωπὴν τὴν τιμωρίαν δεξάμενος.

9. Ἰδοὺ γὰρ ἔσῃ φησὶ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου. Ἀνένδοτος ἡ δίκη τῷ πλημμελήσαντι, ἀνυπέρθετος ἡ τῆς τιμωρίας ὀργή. Οὐκ ἔδει γὰρ ἀληθῶς ἀπιστηθῆναι τὸν ἄγγελον, οὐ τὸ θυσιαστήριον εὐκαταφρόνητον ἔχειν, οὐ τὸν καιρὸν τοῦ θυμιάματος καιρὸν ἀπάτης λογίσασθαι, – ὁ γὰρ ἄγγελος αὐτῷ θυμιῶντι ὤφθη –, οὐ τῆς τοῦ Ἀβραὰμ ἱστορίας ἐπιλελῆσθαι. Καὶ τότε στεῖρα καὶ πότε γῆρας παιδοποιεῖ, εὔπειστα πανταχοῦ τὰ λεγόμενα ἐδείχθη · εἶχε γὰρ τῆς τοιαύτης τεκνογονίας τὸ θαῦμα οὐ μόνον στεῖραν ἀλλὰ καὶ παρθένον τίκτειν παραδόξως. Καὶ ἦν τὸ ἄπιστον εἰς πίστιν προγυμναζόμενον, τὸ ἀδύνατον ὡς δυνατὸν ἐθιζόμενον · ἔνθεν γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς στείρας νῦν ἀπιστία κολάζεται, ἵνα ἡ ἐπὶ τῆς παρθένου θαυματουργία μὴ ἀμφιβάλληται.

10. Ἔσῃ φησὶ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι. Ὢ τῆς φιλανθρώπου τιμωρίας διόρθωσιν μᾶλλον ἐργασαμένης τὴν κόλασιν. Αὐτὴν γὰρ ὁ ἄγγελος τὴν σφαλεῖσαν φωνὴν σωφρονίζει, αὐτὴν χαλινοῖ τὴν τολμήσασαν γλῶτταν. Ἦν γάρ φησι διανεύων καὶ ἔμεινε κωφός. Καλῶς καὶ τὸ ἔμεινενὁ εὐαγγελιστὴς συνεγράψατο · περιέμενε γὰρ ἡ σιωπὴ τὴν τικτομένην φωνήν, ὁ Ζαχαρίας τὸν Ἰωάννην, ὁ πρεσβύτης τὸν παῖδα, ὁ ἱερεὺς τὸν προφήτην.

11. Ἀμέλει τὸ βρέφος τίκτεται καὶ ἡ φωνὴ τοῦ πατρὸς ἐπανίσταται. Ἐρωτώμενος γάρ φησιν ὁ Ζαχαρίας τί ἂν θέλῃ τὸ παιδίον καλεῖσθαι, ᾔτησε πινακίδιον καὶ ἔγραψε λέγων · Ἰωάννης ἐστὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Ὁ μὴ πιστεύσας τοῦ ἀγγέλου τοῖς λόγοις νῦν ἠναγκάσθη τὴν ὀπτασίαν ἐγγράφως κηρύττειν · ὁ μὴ δεξάμενος τότε ἀκοῇ τὰ ῥηθέντα νῦν νομοθετεῖ καὶ τῇ χειρὶ τὰ γινόμενα.

59-61 *Luc* 1, 20 71 *Luc* 1, 20 74 *Luc* 1, 22 79-81 *Luc* 1, 62-63

56 *πεπραγμένων* H || 65 *ἐπιλελῆσθαι* : *ὑπεμνήσθη* BHG 856 || 68 *τὸ ἀδύνατον – ἐθιζόμενον* om. BHG 848 || 72 *ἐργασαμένης* scripsi : *ἐργασαμένου* codd. || *ὁ* om. F^1 || 73 *αὐτὴν* scripsi : *ταύτην* codd. || 73-74 *αὐτὴν – γλῶτταν* om. BHG 856 || 74 *αὐτοῖς* post *διανεύων* add. BHG 848 || 78 *ἐπανίσταται* : *ἐπανέρχεται* BHG 848

12. *Ὅθεν φησὶν ἐθαύμασαν πάντες· ἀνεῴχθη γὰρ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. Ὦ τοῦ ξένου θαύματος. Ὄνομα γράφεται τέκνου καὶ στόμα τοῦ πατρὸς κωφὸν διανοίγεται, Ἰωάννης καλεῖται καὶ τοῦ καλοῦντος ἡ γλῶσσα ῥυθμίζεται.*

13. *Ὁρᾷς ὡς οὐ διημάρτομεν ἀπαραίτητον εἰπόντες καὶ ἡμεῖς τὴν παροῦσαν ἐξήγησιν. Ἰδοὺ αὐτὸ τοῦ δικαίου τὸ ὄνομα καὶ στόμα σιωπῶν διανοίγει καὶ γλῶσσαν δυσκίνητον διεγείρει. Οὕτως γὰρ καὶ δείκνυται βοῶσα ἡ τοῦ Ἰωάννου φωνή, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα φωνῆς ἐνέργεια δείκνυται. Ἐγώ φησι φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Ὦ τοῦ θαύματος. <Λόγος> ἐπιδημεῖ καὶ φωνὴ προκηρύττει, δεσπότης ἔρχεται καὶ δοῦλος προαποστέλλεται, βασιλεὺς παραγίνεται καὶ στρατιώτης προετοιμάζεται.*

14. *Ἀλλὰ τί νῦν προλαβὼν τὸ τῆς ἐρήμου κήρυγμα λέγω ἔχων ἑτέραν ξένην τινὰ καὶ μεγάλην τῶν προοιμίων φωνήν; Ἔργα ἐστὶ πρῶτα ῥημάτων ἀνώτερα. Ἔτι γὰρ οἰκῶν ὁ βαπτιστὴς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μητρός, ἔτι τοῖς τῆς φύσεως δεσμοῖς κατεχόμενος, ἔτι τοῖς μητρικοῖς σπαργάνοις ἐνειλημένος, σκιρτήματι τὴν τοῦ δεσπότου βοᾷ παρουσίαν.*

15. *Ἐγένετο γάρ φησιν ὡς ἤκουσε τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. Βλέπε τοῦ μυστηρίου τὸ ξένον· οὕπω γεννᾶται τὸ βρέφος καὶ ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς τῷ σκιρτήματι φθέγγεται, οὕπω βοᾶν συγχωρεῖται καὶ δι' ἔργων ἀκούεται, οὕπω μανθάνει τὸν βίον καὶ τὸν θεὸν προκηρύττει, οὕπω γινώσκει τὴν κτίσιν καὶ τὸν δημιουργὸν προμηνύει, οὕπω βλέπει τὸ φῶς καὶ γνωρίζει τὸν ἥλιον, οὕπω τίκτεται καὶ προτρέχειν ἐπείγεται.*

16. *Οὐ γὰρ φέρει παρόντος τοῦ δεσπότου κατέχεσθαι, οὐ περιμένει τοῦ τόκου τοὺς ὅρους, οὐ τὸν καιρὸν τοῦ κηρύγματος, ἀλλὰ ῥῆξαι φιλονεικεῖ καὶ τὸ τῆς γαστρὸς δεσμωτήριον, προμηνύσαι σπουδάζει τὸν δεσπότην ἐρχόμενον. ≪Ὁ*

84-85 *Luc* 1, 63-64 91-93 *Marc* 1, 3 101-102 *Luc* 1, 41

85 *καὶ ἡ γλῶσσα* : *καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώττης αὐτοῦ* BHG 848 || 89 *αὐτὸ* : *αὐτοῦ* H : *αὐτὸ τὸ* BHG 848 || 91 *τοῦ* om. F || 93 *Λόγος* addidi e BHG 848 et BHG 856 || 94-95 *βασιλεὺς – προετοιμάζεται* om. BHG 848 || 96 *τί νῦν* : *τοίνυν* H || 97 *τούτων τῶν* ante *ῥημάτων* add. BHG 856 || 99 *ἐνειλημμένος* F^2HO || *κηρύγματι* BHG 856 || 103 *τὸ βρέφος* om. BHG 848 et BHG 856 || *ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς* om. BHG 848 et BHG 856 || 104 *οὕπω φαίνεται καὶ ἀπειλὰς ἀποστέλλει* ante *οὕπω* add. BHG 848 || 105-106 *οὕπω – προμηνύει* om. BHG 848 || 107 *τίκεται* H || 108 *ἀνέχεται περιμένειν* BHG 848 || 109 *οὐ – κηρύγματος* om. BHG 848 || 110 *δεσπότην* : *σωτῆρα* BHG 848

λύων≫ φησὶ ≪τοὺς δεσμοὺς παρεγένετο, καὶ τί ἐγὼ δεδεμένος κατέχομαι ; Ἦλθεν ὁ τῷ λόγῳ κατασκευάζων τὰ σύμπαντα, καὶ τί ἔτι ἐγὼ περιμένω τοὺς νόμους τῆς φύσεως ;≫ ≪Ἐξέλθω≫ φησί, ≪προδράμω, κηρύξω, βοήσω· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου≫ .

17. Ἀλλὰ τί τῷ θερμῷ ζήλῳ τοῦ βρέφους καὶ ὁ ἡμέτερος σήμερον συνεκτείνεται λόγος ; Ἐπίσχωμεν δέ, εἰ δοκεῖ, νῦν τέως καὶ τὴν γλῶσσαν ἀρκούντως μετὰ τοῦ βρέφους σκιρτήσασαν. Καλὸν γὰρ συμμετρεῖν καὶ τῷ καιρῷ τὴν ἐξήγησιν καὶ ἐντρυφᾶν μὲν ἤδη τοῖς ὁπωσοῦν εἰρημένοις, περιμένειν δὲ σὺν θεῷ καὶ τὴν τῶν καθεξῆς θεωρίαν. Οὔτε γὰρ τοὺς ὅρους τοῦ τόκου ὁ βαπτιστὴς ἐβιάσατο τῷ σκιρτήματι, ἀλλ' ἔμεινε καὶ αὐτὸς τὸν προσήκοντα χρόνον, εἰδὼς ὅτι καὶ τοῦτον δι' ἡμᾶς μετ'αὐτὸν ὁ δεσπότης πληρώσει· ᾧ πρέπει ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

114-115 *Ioh* 1, 29

112 τῷ : τῶν O || 113 ὅρους BHG 848 || 114 τοῦ bis scripsit H || 118 ἀρκούντως om. H || 119 ὁπωσοῦν om. BHG 856 || 119-120 σὺν θεῷ om. BHG 856 || 120 τοῦ τόκου : τῆς φύσεως BHG 856 || 122 τοῦτο F^1

Use of BHG 843k in later homilies

BHG 856 : In his edition of *BHG* 848d, also a homily of ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist, F. Halkin (11) has pointed out that a greater part of it is to be found reworked in another homily of ps. Chrysostom on the same subject, *BHG* 856 (*CPG*, II, 4518 ; *PG*, 50, 787-792). M. Geerard suspects that this sermon is a compilation – a suspicion confirmed by the fact that substantial passages of *BHG* 843k are also incorporated in it. If we refine Halkin's conclusions slightly and consider the passages from *BHG* 843k, we are then in a position to give the following analysis of *BHG* 856 :

(11) F. Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, *Subs. Hagiogr.*, 38, Bruxelles, 1963, pp. 87-94.

PG, 50, 787, $11^{a.i.}$-$9^{a.i.}$	= *CPG*, II, 4394 ; ed. A. Wenger, REB, 19, 1961, p. 114 (1, 1-3).
787, $8^{a.i.}$-789, 48	unidentified.
789, 48-51	= BHG 848d ; ed. F. Halkin, 1, 1-2 ; 4-5.
789, 51-790, 16	= BHG 843k, 8-42.
790, 20-30	= BHG 843k, 52-58.
790, 33-47	unidentified.
790, 58-66	= BHG 843k, 61-66.
790, 70-78	= BHG 834k, 71-77.
790, 78-791, 15	= BHG 843k, 93-106.
791, 15-56	= BHG 848d ; ed. F. Halkin, 1, 6-2, 35.
792, 1-24	= BHG 848d ; ed. F. Halkin, 5, 1-20.
792, 28-37	= BHG 834k, 116-122.
792, 42-55	= BHG 848d ; ed. F. Halkin, 5, 21-31.

Although two passages still remain to be identified, it is clear that we are not dealing with an independent text in *BHG*, but rather with a compilation. At the same time we can definitely dismiss B. Marx's claim that the author of the homily is Proclus of Constantinople (12).

BHG 848 : For an analysis of the second text in which use was made of *BHG* 843k on a large scale, it will suffice to refer the reader to my article mentioned in note 1.

The passages taken from *BHG* 843k are :

PG, 61, 757, $46^{a.i}$-$40^{a.i}$	= BHG 843k, 43-51.
759, 59-71	= BHG 843k, 67-77.
760, 59-74	= BHG 843k, 102-115.
761, 46-762, 22	= BHG 843k, 78-95.

Conclusion

From the edition of *BHG* 843k above it has become evident that both *BHG* 856 and *BHG* 848 are compilations. Since the author of *BHG* 848 makes use of a homily of Leontius of Constantinople on John the Baptist, which must be dated to the year 557, we have a *terminus post quem* for the compilation, and at the same time a

(12) B. Marx, *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster i. W., 1940, p. 40.

terminus ante quem for *BHG* 843k [13]. We have in consequence a fresh example of how in the transmission of homiletic works an old text like *BHG* 843k is ousted by later texts dependent on it, which, in contrast to *BHG* 843, survive in more, and older manuscripts. A fresh example which again illustrates how extremely cautiously one must proceed in the study of homiletic literature.

Vrije Universiteit, Amsterdam. Cornelis DATEMA.

(13) The remarks made by M. SACHOT on *BHG 848* in his book *L'homélie pseudochrysostomienne sur la Transfiguration, CPG* 4724, *BHG* 1975. *Contextes liturgiques, Restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, Édition critique et commentée, Traduction et études connexes*, Publications Universitaires Européennes, Série XXIII, Vol. 151, Frankfurt am Main-Bern, 1981, pp. 466-470, do not differ from those in his article *Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople !*, *RSR*, 51, 1977, 234-243, which I used in my paper on Leontius, mentioned in note 1.

KARYOUPOLIS
UNE VILLE BYZANTINE DÉSERTÉE

Esquisse de géographie historique du nord-est du Magne (*)

Au nord-est du Magne, à sept kilomètres d'Aréopolis, entre les villages de Tserova (l'actuelle Drossopighi) et de Vachos (fig. 1), au sommet d'une colline, on peut voir encore une ville désertée avec ses murailles, ses tours, ses églises, ses maisons. Cet endroit est appelé *παλαιὰ Καρυούπολις* (vieille Karyoupolis) ; le village actuel qui porte le même nom, se trouve plus au nord-ouest. L'intérêt scientifique commence à se manifester pour ce qui concerne le rapport de ce site avec la ville médiévale de Karyoupolis dont le nom nous est transmis par des sources historiques (1).

Site

Cet endroit appartient au Magne Inférieur (Kato Mani), le Magne de l'est, alors que le Magne Intérieur (Mesa Mani), commence plus à l'ouest, d'Aréopolis jusqu'au cap Ténare, et que le Magne Extérieur (Exo Mani) s'étend d'Oitylon vers Kalamata.

(*) Je tiens à remercier ici Monsieur Manolis Chatzidakis, Madame Hélène Ahrweiler et Monsieur Jean-Pierre Sodini, qui, à des titres différents, m'ont beaucoup aidée pour l'achèvement de ce travail.

(1) Voir d'abord M.-H. Fourmy-M. Leroy, *La vie de Saint Philarète*, dans *Byzantion*, IX (1934), pp. 97, 165 ; R. Sabbadini, *Ciriaco d'Ancona et la sua descrizione autografa del Peloponneso*, dans *Miscellanea Ceriani* (Milan, 1910), p. 219 ; H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatuum*, Munich, 1899-1901, p. 635 ; Sp. Lambros, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 12 (1915), p. 266 ; Idem, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά I'*, p. 181 ; K. Zéssiou, *Ἐπιγραφαὶ χριστιανικῶν χρόνων τῆς Ἑλλάδος*, dans *Βυζαντίς A'* (1909), pp. 41-42.

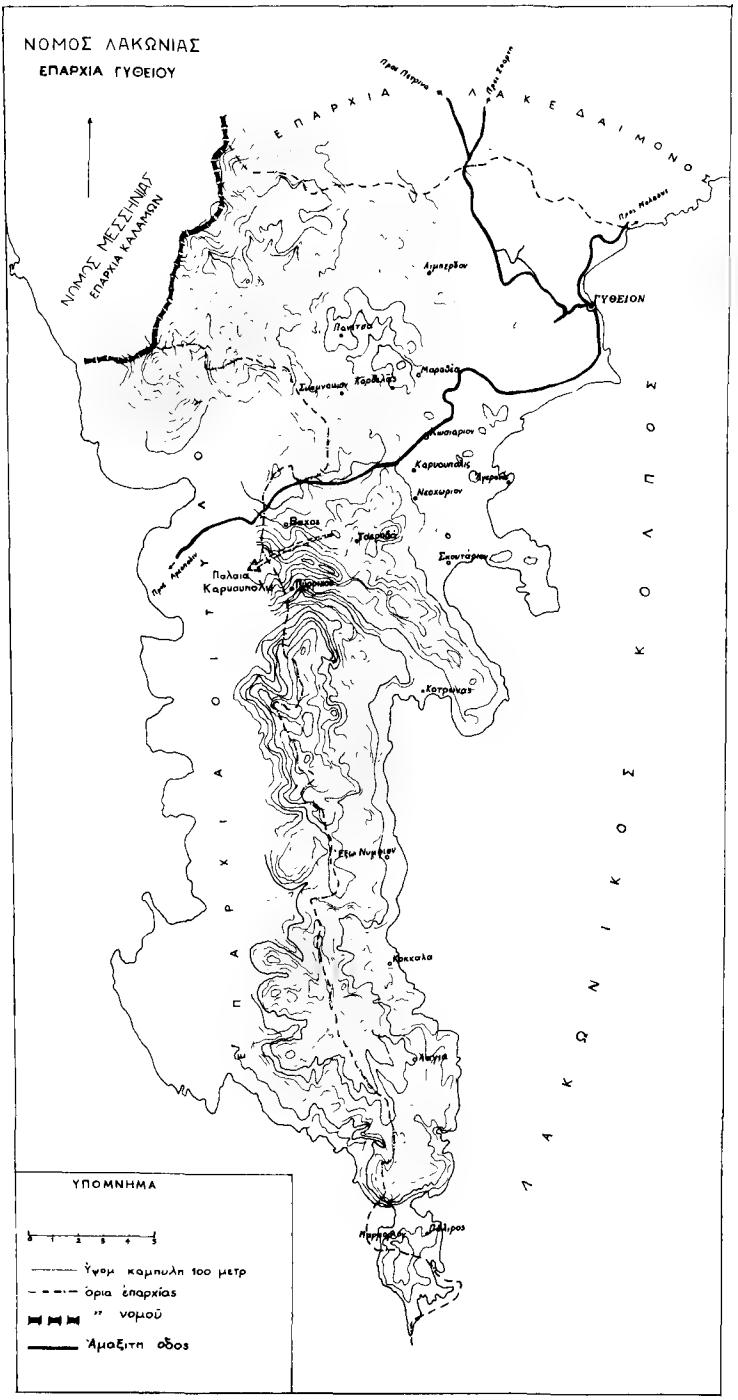


FIG. 1. – Carte récente du département de Laconie – région de Gytheion – Service statistique de la Grèce.

Voici d'ailleurs la description du Magne que donne le poète maniote Nicétas Nifakos à la fin du XVIIIe siècle (2) :

«Τὸ μέρος τ' ἀνατολικὸν λέγεται κάτω Μάνη,
τὰ ἄλλα δύο δυτικὰ ἔξω καὶ μέσα Μάνη.
Καὶ πρῶτα νὰ ἀρχίσωμεν διὰ τὴν κάτω Μάνη,
ὅπου βαμβάκι περισσὸν καὶ βαλανίδι κάνει ...».

La région est assez fertile avec des chaînes de montagnes basses, détachées de la masse principale du Taygète et entre lesquelles s'ouvrent de petites plaines. La colline quelque peu séparée des montagnes alentour (pl. I, 1) et bien située sur la route qui mène à l'intérieur du Magne (3), fut judicieusement choisie pour l'installation d'une bourgade médiévale (fig. 2). Le sommet de la colline se trouve à une hauteur de quatre cents mètres au-dessus du niveau de la mer et est entouré par une muraille avec des tours sur le côté est. Une autre tour, indépendante de la muraille, lui est accolée du même côté. A cet endroit, deux églises byzantines subsistent, Saint-Georges, en relativement bon état – si l'on excepte les diverses réparations qu'elle a subies – et Saint-Nicolas à demi détruite. Il existe encore d'autres ruines de différentes constructions dont la destination ne peut être déterminée dans la mesure où des tas de pierres et une végétation sauvage rendent difficile leur description exacte.

On gagne aujourd'hui la citadelle par un chemin à peine tracé qui commence sur le côté sud-est de la colline et atteint le côté nord-est, près de la tour. A peu près là où se termine le sentier en pente, et à l'extérieur de la muraille, s'élève la chapelle post-byzantine de Saint-Démètre. Tout près, deux anciens puits encore utilisés aujourd'hui, un autre localisé sur le côté ouest de la colline, ont dû être des éléments particulièrement favorables à la création d'une bourgade, si l'on tient compte de la rareté ou même souvent de l'absence totale d'eau en Magne.

(2) S. KOUGUÉAS, *Νικήτα Νηφάκη, Μανιάτικα ἱστορικὰ στιχουργήματα*, Athènes, 1964, p. 36.

(3) Cyriaque d'Ancône en effet, en 1447, au cours de son voyage dans le Magne pour visiter les anciennes villes de la région, passe par Karyoupolis avant d'arriver à Las et à Gytheion (voir E. W. BODNAR, *Cyriacus of Ancona and Athens*, dans *Coll. Latomus*, vol. XLIII, Bruxelles, 1960, p. 56 [pl. II] et 60).

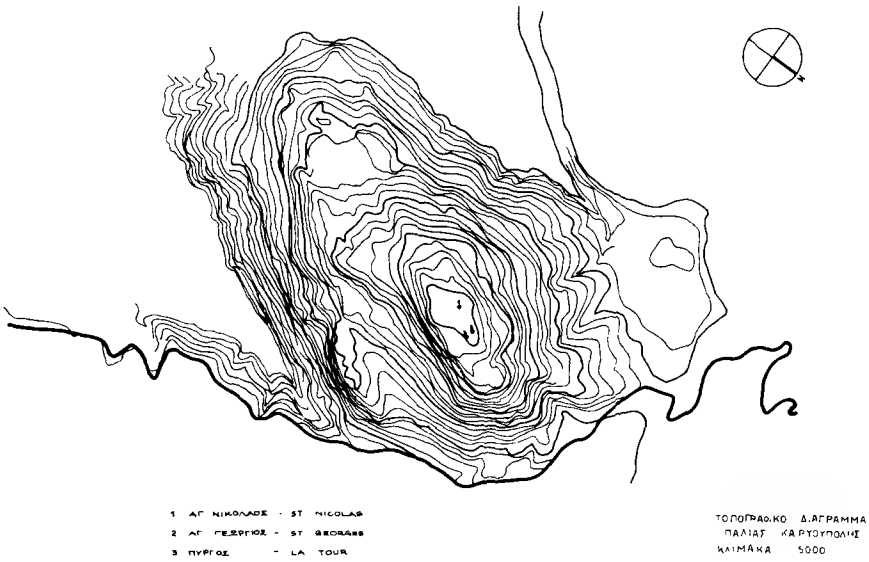


FIG. 2. – Plan topographique de la colline de la «vieille Karyoupolis».

A l'ouest de la colline et assez bas, s'étendent quelques surfaces planes où l'on distingue diverses constructions qui présentent les mêmes difficultés d'identification que les bâtiments situés plus haut. Quelques tessons éparpillés, témoignent de l'occupation du lieu dans des temps anciens.

HISTOIRE : A

Le début de l'histoire de Karyoupolis demeure inconnu, mais il n'est peut-être pas sans rapport avec le bouleversement général du Péloponnèse, et plus spécialement de la Laconie, au cours de la période dite obscure (fin du VIe-début du IXe siècle) (4).

(4) Antoine BON, *Le Péloponnèse Byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951, pp. 27-48 ; D. ZAKYTHINOS, *La grande brèche dans la tradition historique de l'hellénisme du septième au neuvième siècle*, dans *Χαριστήριον εἰς 'Ορλάνδον*, III, Athènes, 1966, pp. 300-327 ; P. LEMERLE, *A propos de la chronique de Monemvasie et de quelques textes apparentés*, dans *Mélanges G. Ostrogorsky*, II, pp. 235-240 ; G. L. HUXLEY, *The second dark age of the Peloponnese*, dans *Λακωνικαί Σπουδαί*, III (1977), pp. 84-110.

Quoi qu'il en soit, cette ville n'est pas mentionnée par les historiens, voyageurs, géographes de l'Antiquité (Polybe, Strabon, Tite Live, Pausanias, Ptolémée ...) (5) et les recherches n'ont pas, jusqu'à nos jours, réussi à identifier l'une des villes citées avec le site de Karyoupolis (6). Les villes des Eleuthérolacones – fédération des villes laconiennes indépendantes de Sparte – les plus proches de Karyoupolis, sont Las, Araïnos, Pyrrichos et Asiné (7) (fig. 3). Las est en général identifiée avec l'emplacement du château médiéval de Passava, Araïnos se situe au port d'Agéranos, où on voit encore les vestiges d'un grand bâtiment de l'époque romaine, Pyrrichos au village actuel de Kavalos plus au sud de l'emplacement de Karyoupolis, et Asiné, dont l'existence dans cette région est contestée, devait être probablement située dans la baie de Skoutari, à savoir le port le plus proche de Karyoupolis (8).

La présence d'une urne funéraire en marbre, portant une décoration en relief, sur le côté est de la colline, et d'un chapiteau ionique en marbre dans l'église de Saint-Georges, datant de l'époque post-romaine (pl. I, 2 et 3), n'est pas bien-entendu la preuve irréfutable de l'existence d'une ville antique, mais pose la question de leur provenance.

Karyoupolis n'est pas non plus mentionnée dans les catalogues des villes de la fin de l'Antiquité – Anonyme de Ravenne, de Guido, Table de Peutinger (9) – où l'on note, de manière générale, une diminution du nombre des villes par rapport à des sources anté-

(5) POLYBE, *Historiae*, V. 19, 4-7 ; STRABON, VIII, 5, 2 ; T. LIVE, XXXV, 9-15 ; CLAUDE PTOLÉMÉE, *Geographica*, 32, 5-10 ; PAUSANIAS, III, 24, 6-11, 25, 1-3.

(6) E. S. FORSTER-A. M. WOODWARD, *Laconia-Topography*, *Annual of the British School at Athens* (*B.S.A.*), 13 (1906-7), pp. 232-240 ; H. WATERHOUSE and R. HOPE SIMPSON, *Prehistoric Laconia*, *B.S.A.*, 56 (1961), p. 118 ; F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford, 1970, vol. I, pp. 554-555 ; N. PAPACHATZIS, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις*, 2-3, Athènes, 1976, pp. 431-438.

(7) *B.S.A.*, 13, carte en face de la p. 219 et p. 235.

(8) On doit noter que Cyriaque d'Ancône situe Karyoupolis aux environs de l'ancienne Asiné (voir R. SABBADINI, *op. cit.*, p. 219). Il faut signaler que les savants du XIXe siècle mentionnent la rivière de Karyoupolis pour l'identifier au Skyras de Pausanias (PUILLON BOBBLAYE, *Expédition scientifique de Morée*, Recherches géographiques, Paris, 1836, p. 88 ; Ernst CURTIUS, *Peloponnesos*, II, Gotha, 1852, p. 275). Mais, dans ce cas, il s'agit du village actuel du même nom, c'est-à-dire de Néa Karyoupolis.

(9) A. BON, *op. cit.*, pp. 20-21, 184.

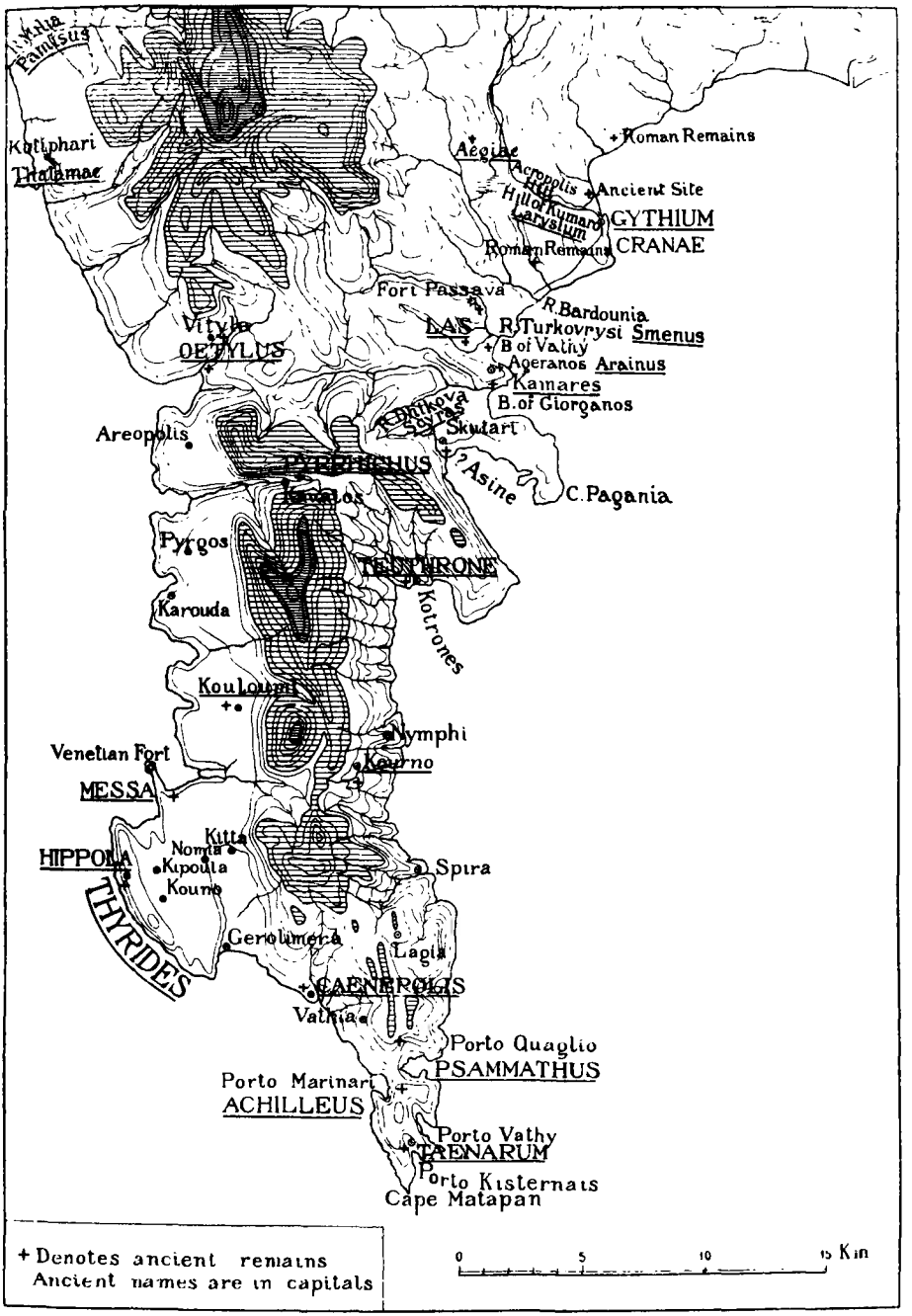


FIG. 3. – Carte de la péninsule du Magne à l'époque gréco-romaine (d'après *B.S.A.*, 13, 1906-7, en face de la page 219).

rieures. Pour la péninsule du Magne en particulier, Gytheion est la seule ville mentionnée (10), tandis que dans l'ouvrage postérieur du Synekdèmos de Hiéroklès (11), elle aussi a disparu. Ces observations n'ont certainement pas un caractère absolu puisque l'on sait que ces catalogues ne sont pas complets. Cependant l'absence totale du nom de Karyoupolis dans les sources les plus anciennes, pourrait indiquer que cette ville n'existait pas avant la fin de l'époque romaine.

Nous atteignons donc la période postérieure à Hiéroklès, à la fin du VIe siècle, date à laquelle – sous la pression des envahisseurs Avars et Slaves – les villes des époques classique et romaine sont abandonnées (12) par leurs populations qui se fixent dans des lieux plus sûrs (13). A titre d'exemple, nous citons la ville florissante de Gytheion, où, d'après les fouilles récentes – qui ont révélé, outre les habitations, une grande basilique paléochrétienne –, toute trace de vie se perd au-delà de la fin du VIe siècle (14).

La valeur historique des sources qui conservent le souvenir de cette agitation et en particulier de la fameuse chronique dite Chronique de Monemvasie (15), est de plus en plus acceptée. D'autre part, la note des Chroniques Brèves relative à la fondation de Monemvasie à la fin du VIe siècle (16), confirme ce que dit la Chronique de ce fait précis. Le cas de Monemvasie, à notre avis, souligne bien le phénomène de mouvements des populations dans des endroits naturellement fortifiés, qui semble être dominant pendant le bouleversement général du Péloponnèse qui survient alors (17).

(10) Konrad MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart, 1976, p. 567.

(11) A. BON, *op. cit.*, p. 23, 184 ; E. HONIGMANN, *Le Synekdèmos d'Hiéroklès*, Bruxelles, 1939, pp. 4-5, 18.

(12) A. BON, *op. cit.*, p. 25.

(13) P. LEMERLE, *La chronique improprement dite de Monemvasie : Le contexte historique et légendaire*, dans *Revue des Études Byzantines*, 21 (1963), pp. 33, 44 note 69, 48 note 73 ; D. ZAKYTHINOS, *La grande brèche*, *op. cit.*, p. 312.

(14) Voir le rapport de G. STEINCHAUER, *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*, 32 (1977) (sous presse).

(15) N. BEES, *Τὸ «περὶ κτίσεως τῆς Μονεμβασίας χρονικόν», αἱ πηγαὶ καὶ ἡ ἱστορικὴ σημαντικότης αὐτοῦ*, *Βυζαντίς Α'* (1909), pp. 57-105 ; P. LEMERLE, *op. cit.*, pp. 5-49 ; I. DUJČEV, *Cronaca di Monemvasia*, Palerme, 1976.

(16) P. SCHREINER, *Note sur la fondation de Monemvasie en 582-583*, dans *Travaux et Mémoires*, IV (1970), pp. 471-475.

(17) D. ZAKYTHINOS, *La grande brèche*, *op. cit.*, p. 313.

Puis, dans la première moitié du VIIe siècle où se situe chronologiquement l'installation progressive des Slaves dans la presqu'île, survient la grande brèche dans les rapports entre cette province et la capitale de l'empire. La reprise des relations avec la capitale byzantine, ou plutôt le réveil de l'intérêt de l'État byzantin pour le Péloponnèse, va avoir comme premier résultat l'expédition du patrice et grand logothète Stavrakios à la fin du VIIIe siècle (783) ([18]) et, par la suite, la création du thème du Péloponnèse au début du IXe siècle (entre 802 et 812) ([19]). C'est à cette époque que l'empereur Nicéphore (802-811) décide de renforcer les villes de la presqu'île par des mesures concrètes et énergiques en recourant à des transferts de populations. Comme nous en informe la Chronique de Monemvasie, il y installa *Καφήρους τε καὶ Θραχησίους καὶ Ἀρμενίους* ([20]), dans le but de ressusciter Lacédémone en raison de son voisinage immédiat avec les tribus slaves des Mélingues et des Ezérites du Taygète. Ces populations, comme l'a souligné Antoine Bon, devaient être attachées à la religion chrétienne et à la conscience hellénique ([21]).

Il ne serait peut-être pas erroné de soutenir que la fondation de Karyoupolis doit se situer dans ces limites chronologiques et en liaison avec des événements historiques précis qui ont créé un nouveau *statu quo* dans cette région du Péloponnèse.

La ville, construite sur une colline, protégée par les montagnes alentour et en communication relativement facile avec la mer, donne l'impression d'une ville-refuge. Par ailleurs, son nom proprement hellénique qui s'est conservé parmi une foule de toponymes d'origine slave ([22]), plaide en faveur de l'existence d'un îlot de population

(18) THEOPHANE, éd. de Boor, I, pp. 456-457.

(19) A. BON, *op. cit.*, p. 46. Autour de l'année 805, le stratège Skléros réalise avec succès une expédition contre les Slaves ; c'est un événement très important *τοῦτο μαθὼν ὁ προειρημένος βασιλεὺς Νικηφόρος καὶ χαρᾶς πλησθείς* ... (Chronique de Monemvasie), qui a peut-être contribué à la fondation du thème du Péloponnèse. Voir LEMERLE, *op. cit.*, pp. 10, 17-18.

(20) *Chronique de Monemvasie*, LEMERLE, *op. cit.*, p. 10.

(21) A. BON, *op. cit.*, p. 75.

(22) Max VASMER, *Die Slaven in Griechenland*, Leipzig, 1970, pp. 169, 171, 174, où l'on mentionne des toponymes slaves dans la région de Karyoupolis.

grecque dans la région extrêmement sensible du «bras de Magne» (23).

Histoire : B

A la même époque exactement, au cours du premier quart du IXe siècle, Karyoupolis entre pour la première fois dans l'histoire, grâce à un texte hagiographique, la Vie de saint Philarète le Miséricordieux (24), écrit par le petit-fils du saint, le moine Nicétas originaire d'Amnia en Paphlagonie, en 821-822 *ἐν ἐξορίᾳ ὤν, ἐν Πελοποννήσῳ, ἐν Καριουπόλει* («en exil dans le Péloponnèse, à Karyoupolis») (25) comme cela est mentionné à la fin du texte.

Malheureusement, les seules informations que nous ayons concernant Nicétas, sont celles qu'il nous donne dans ce texte. Comme le signalent les éditeurs de la Vie, M.-H. Fourmy et M. Leroy, «nul autre écrit ne nous est parvenu de lui et aucun des nombreux personnages de l'époque qui portent le même nom ne peut être identifié avec lui» (26).

D'après ce texte, Nicétas n'est pas un sujet ordinaire de l'empire byzantin. Son grand-père, saint Philarète, était un riche propriétaire foncier d'Amnia en Paphlagonie *ὑπὸ τῆς πόλεως Γαγγρῶν τελοῦσα*. Nicétas a contracté des liens de parenté avec la famille impériale

(23) Le nom de Karyoupolis qui signifie «la ville des noix», doit être expliqué par sa place dans une région où abondent les noyers. Ce nom n'est pas inconnu en Laconie et particulièrement dans le Magne : a) Dans l'église des Taxiarques au village de Charouda (presque à 14 km de Karyoupolis), sur des inscriptions du XIVe siècle, est mentionné *Μιχαὴλ Καριδιανός* comme fondateur de l'église (voir N. Drandakis, *Ὁ Ταξιάρχης Χαρούδας καὶ ἡ κτιτορικὴ ἐπιγραφή του*, dans *Λακωνικαί Σπουδαί*, I, pp. 287-290). b) En 1765, on construit le monastère de Dekoulou, près d'Oitylon, *ἐν τοποθεσίᾳ Καρίδι*, comme il est noté dans l'inscription dédicatoire (voir R. Traquair, *The Churches of Western Mani*, dans *B.S.A.*, XV, p. 200). – c) Deux villages du nom de *Καρυά* existent en Laconie : l'un au Nord de Sparte, sur le mont Parnon, à la place peut-être de l'ancienne ville de *Καρυαί*, l'autre dans le Magne extérieur, près de Kardamyli ; ces deux villages à l'époque byzantine et post-byzantine, portaient le nom slave d'Arachova, qui a la même signification (voir M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, p. 165).

(24) M. H. Fourmy et M. Leroy, *La vie de Saint Philarète*, dans *Byzantion*, IX (1934), pp. 85-167.

(25) Fourmy-Leroy, *op. cit.*, p. 165, 28-29.

(26) Fourmy-Leroy, *op. cit.*, p. 96.

quand une petite-fille de Philarète, cousine de Nicétas, *Μαρία ἡ ἐξ Ἀμνίας*, a épousé Constantin VI, fils d'Irène l'Athénienne. Toute la famille s'est alors établie à Constantinople,au Palais. Philarète y est mort et a été enterré au monastère de Krissis.

Les événements tels que les rapporte le récit de Nicétas, se présentent chronologiquement comme suit :

785	naissance de Nicétas à Amnia, en Paphlagonie.
788	mariage de Constantin VI et de Maria (cousine de Nicétas), établissement de la famille à Constantinople.
792	mort de Philarète (grand-père de Nicétas).
801	Nicétas devient moine.
821-822	Nicétas se trouve à Karyoupolis et écrit la Vie de Saint Philarète.

A l'époque où Nicétas se trouve en exil à Karyoupolis, comme il le dit lui-même, le trône de Byzance est occupé par Michel II le Bègue (820-829). Ce sont les années où l'empire est secoué par la révolte de Thomas (820-823) [27]. En même temps se continue la deuxième phase de la crise iconoclaste qui a commencé sous Léon V (813-820). On sait que Thomas proclamait ses sentiments iconophiles *ἐλέγετο τὰς ἱερὰς εἰκόνας ἀποδέχεσθαί τε καὶ προσκυνεῖν* [28], et que les populations helléniques étaient favorables aux icônes et au mouvement de Thomas [29].

L'éducation de Nicétas dans l'environnement orthodoxe d'Irène, dont la contribution à la convocation du VIIe Concile Œcuménique (787), qui décida pour la première fois le rétablissement des icônes, fut déterminante, nous prédispose à le situer dans le camp iconodoule. C'est la raison pour laquelle certains considèrent que son exil dans le Péloponnèse doit être attribué à la persécution contre les iconodoules qui sévissait à cette époque (820-823) [30].

(27) P. LEMERLE, *Thomas le Slave*, dans *Travaux et Mémoires*, I (1965), pp. 255-297.

(28) *Vita S. Theodori Studitae*, *P.G.*, 99, pp. 317-320. Aussi *Analecta Bollandiana*, XVIII (1899), p. 232 *προσποιούμενος καὶ τῶν ὀρθῶν εἶναι δογμάτων φύλαξ καὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκυνητής*.

(29) K. AMANTOS, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, Athènes, 1953, p. 402.

(30) Voir FOURMY-LEROY, *op. cit.*, p. 97. Cf. aussi A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, Bruxelles, 1935, I, p. 48 (note).

A ce sujet, Paul Lemerle fait la remarque suivante (31) : «Si l'auteur de la Vie (de saint Philarète) dit bien qu'il l'a écrite en l'an du monde 6330 (septembre 821-août 822) «étant en exil dans le Péloponnèse, à Karyoupolis», il est invraisemblable que ce soit Michel II qui l'ait exilé dans le Péloponnèse parce qu'il aurait craint de voir ce partisan des images rejoindre le parti de Thomas».

Comme le souligne aussi très justement I. Ševčenko (32), la Vie de saint Philarète appartient à la catégorie des textes hagiographiques qui, alors qu'ils ont été écrits au cours de la période iconoclaste, passent sous silence les événements contemporains de la crise des icônes. Pour ce qui concerne Nicétas, il n'existe aucune preuve qu'il ait été un iconodoule fanatique au point que l'empereur modéré Michel II ait été obligé de l'exiler dans une région aussi éloignée (33). Dans son texte, et alors que l'occasion lui en était donnée, il ne fait ni allusion aux icônes, ni l'éloge de l'iconophile Irène, qui n'est qualifiée que de «philochristos» (34).

Dans notre recherche des raisons qui ont amené Nicétas dans le Péloponnèse, dans le Magne, à Karyoupolis, il n'est pas inutile d'examiner l'histoire de cette région au cours de cette période. Comme nous l'avons déjà souligné, au cours de ces années, le Péloponnèse connaît une «renaissance grecque» (35) dans le cadre de la politique impériale. Le Thème du Péloponnèse est institué et des populations sont transférées de régions lointaines à Lacédémone pour qu'elles s'y installent ; l'évêché de Lacédémone est rétabli et est suffragant de la métropole de Patras nouvellement créée (36).

Karyoupolis, si favorablement située, au milieu des populations slaves, les Mélingues et les Ezérites, qui demeurèrent près de

(31) P. Lemerle, *Thomas le Slave*, *op. cit.*, p. 263, note 27.

(32) I. Ševčenko, *Hagiography of the Iconoclastic Period*, dans *Iconoclasm* (Birmingham, 1975), pp. 126-129.

(33) I. Ševčenko, *op. cit.*, p. 126. Notons en effet que dans le cas des iconodoules fanatiques comme Nicolas et Théodore Stoudite, la peine qui leur fut infligée par Michel, fut simplement leur rappel de Proussa à Constantinople (Voir *Vita S. Nicolai Studitae*, *P.G.*, 105, pp. 899-900, et *Vita S. Theodori Studitae*, *P.G.*, 99, pp. 317-320).

(34) Fourmy-Leroy, *op. cit.*, p. 135, 24-25 *κατὰ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον βασιλεύοντος τῆς φιλοχρίστου Εἰρήνης αὐγούστης σὺν ἄνακτι τῷ υἱῷ αὐτῆς Κωνσταντίνῳ.*

(35) A. Bon, *op. cit.*, p. 74.

(36) *Chronique de Monemvasie*, Lemerle, *op. cit.*, pp. 10-20.

Lacédémone et d'Hélos (*μόνοι κατελείφθησαν ὑπὸ τὴν Λακεδαιμονίαν καὶ τὸ Ἕλος*) (37), a probablement reçu des populations provenant de toutes les régions de l'empire (*ἐκ παντὸς θέματος*) (38) si l'on en croit les renseignements donnés par Théophane sur les activités de l'empereur Nicéphore dans les régions où existaient des populations slaves (*ἐπὶ τὰς Σκλαυινίας*).

Il ne faut pas oublier, comme l'a déjà remarqué G. L. Huxley, que le séjour à Karyoupolis d'un citoyen qui n'est pas un homme ordinaire, montre l'existence de rapports entre cette région et la capitale (39). Ensuite c'est la création de l'évêché du Magne (fin du IXe s. ?) (40), la mention par Constantin Porphyrogénète du *κάστρον Μαΐνης* et la mission de saint Nikon, qui nous permettent de déduire que les relations entre cette région et la capitale sont complètement rétablies. Par ailleurs, à cette époque, apparaissent dans le Magne des témoignages d'une reprise de l'activité, comme le montrent les églises dénombrées jusqu'à ce jour dans la région (41). Citons, pour le IXe siècle, à côté de quelques chapelles, Saint-Procope avec des fresques aniconiques de la même époque (42). Au Xe siècle, nous avons des monuments plus importants comme Saint-Nicolas à Platza, Assomatoi à Kitta, Saint-Pantéléimon à Boularioi (43), et au XIe siècle, un assez grand nombre d'églises. Puis nous atteignons les XIIe et XIIIe siècles avec des églises dont la quantité et la qualité s'expliquent par la présence de grandes familles dans la région (44). Sans nous étendre ici sur ce phénomène, nous pourrions avancer l'idée que la présence de Nicétas, qui appartient à l'une des familles

(37) CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando Imperio*, éd. Moravcsick-Jenkins, p. 232.

(38) THEOPHANE, éd. de Boor, I, p. 486.

(39) G. L. HUXLEY, *The second dark age of the Peloponnese*, *op cit.*, p. 105, note 1.

(40) G. KONIDARIS, *Ἡ παλαιοτέρα μνεία τῆς Μαΐνης καὶ τῆς ἐπισκοπῆς αὐτῆς*, dans *Θεολογία*, 22, 1951, pp. 652-656.

(41) R. TRAQUAIR, *The Churches of Western Mani*, dans *B.S.A.*, 15 (1908-9), pp. 178-213 ; H. MEGAW, *Byzantine Architecture in Mani*, dans *B.S.A.*, 33 (1932-33), pp. 137-168.

(42) N. DRANDAKIS, *Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης*, Athènes, 1964, pp. 1-14.

(43) N. DRANDAKIS, *Ἅγιος Παντελεήμων Μπουλαριῶν*, dans *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 37 (1967-70), pp. 437-458.

(44) Voir N. DRANDAKIS, *op. cit.*, *supra*, note 42, pp. 115-117.

aristocratiques les plus connues de Byzance (45), s'expliquait peut-être par une politique de l'État byzantin visant à réorganiser les populations helléniques qui avaient subi les invasions des Slaves et leur installation dans la région (46). Dans ce cas-là, la phrase «étant en exil» exprime peut-être le mécontentement de Nicétas de son envoi dans le Magne. Par ailleurs, Théophane décrivant la politique de Nicéphore (47), se réfère au transfert de ces populations comme faisant partie des «vexations» (*κακώσεις*) dont les soldats et les citoyens se trouvaient très mécontents.

Karyoupolis est donc la seule des villes de la péninsule du Magne, qui apparaît après des années de silence sur la région dans les sources historiques.

Dans les années postérieures à Nicétas, nous n'avons malheureusement aucune information concernant Karyoupolis. Il en est de même sous la dynastie des Macédoniens (867-1071).

Constantin Porphyrogénète (912-959) mentionne le Magne et ses habitants, *οἱ τοῦ κάστρου Μαΐνης οἰκήτορες*, ainsi que les tribus slaves – les Mélingues et les Ezérites – du Taygète (48). Il rapporte aussi dans son ouvrage *De thematibus* que le thème du Péloponnèse avait quarante villes dont il ne cite que les plus importantes : Corinthe, Sicyone, Argos, Lacédémone et Patras (49). Nous ignorons si, dans ses sources, Karyoupolis figurait parmi les villes non mentionnées.

(45) P. CHARANIS, *Social Structure of the Late Roman Empire*, dans *Byzantion*, XVII (1944-45), p. 44 ; G. OSTROGORSKY, *The Aristocracy in Byzantium*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), p. 4.

(46) Pour le transfert des populations provenant des provinces anatoliennes, voir ZAKYTHINOS, *La grande brèche*, *op. cit.*, p. 308, où on souligne spécialement la conscience hellénique des populations arméniennes. Voir aussi P. CHARANIS, *The Transfert of Population as a Policy in the Byzantine Empire*, dans *Comparative Studies in Society and History*, vol. III (1961), pp. 144-145. On doit souligner les renseignements fournis par THÉOPHANE (de Boor, p. 463), concernant la cousine de Nicétas, l'impératrice Marie d'Amnia : *ἤγαγε κόρην ἐκ τῶν Ἀρμενιάκων ὀνόματι Μαρίαν ἀπὸ Ἀμνίας καὶ ἔζευξεν αὐτὴν Κωνσταντίνῳ τῷ βασιλεῖ καὶ υἱῷ αὐτῆς*. Il est alors probable que le moine Nicétas soit un «des Arméniens» mentionnés dans la Chronique de Monemvasie (voir *supra*, note n° 20).

(47) THEOPHANE, *op. cit.*, p. 486.

(48) CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando Imperio*, *op. cit.*, pp. 232-236.

(49) CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De thematibus*, éd. Pertusi (Rome, 1952), chap. II, 6, pp. 90-91.

A la veille de la IVe croisade, on assiste, comme le remarque Antoine Bon (50), à une décadence de tout le Péloponnèse. A partir du XIe siècle, le siège du stratège du Péloponnèse et de l'Hellade est transféré à Thèbes, l'État montrant ainsi son indifférence pour les affaires de la presqu'île.

Pour ce qui est de la région qui nous intéresse, la péninsule du Magne, les sources de l'époque sont très pauvres. A la fin du XIIe siècle, Benoît de Peterborough (51), décrivant les côtes de la presqu'île, cite Vitylo et le Magne. Le géographe arabe Edrisi nous parle, vers 1154, de cinquante villes dont il mentionne les plus importantes, mais leurs noms sont tellement déformés qu'il est très difficile de les identifier. Est-ce qu'il faut chercher le Magne entre *Maïtha* et *Malaïa* (52) ? Compte tenu de ce manque de renseignements nous ne pouvons que supposer l'existence d'une vie provinciale présentant une particularité certaine due au relief du pays. La région était habitée par une population hellénique ou hellénisée, comme en témoignent les nombreuses églises du Magne, d'une qualité si remarquable. Il semble en tout cas que, à partir de l'époque de la christianisation (53) (fin du Xe siècle), le *κάστρον Μαΐνης* acquiert une certaine importance en raison de sa position sur les routes maritimes.

Ces quelques sources ne font aucune mention de Karyoupolis qui devait être alors une bourgade sans importance.

Au cours des années de domination franque, le château voisin de Passava (54) (qui est construit, comme nous l'avons déjà dit, sur les ruines de l'ancienne Las) fait son apparition en raison de sa situation sur la route qui va de Lacédémone et de Monemvasie au Magne. *Κι ἐπέρασεν τὸν Πασσαβᾶν κι ἐδιέβην εἰς τὴν Μάνην* (55), comme le relate la Chronique de Morée à propos de Villehardouin.

(50) A. Bon, *op. cit.*, p. 153.

(51) Benoît de Peterborough, *Vita et gesta Henrici II Angliae Regis*, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Nouvelle édition de M. L. Delisle, tome XVII, Paris, 1978, p. 533 ; A. Bon, *op. cit.*, p. 155.

(52) *Géographie d'Edrisi*, traduite de l'arabe en français par P. Am. Jaubert, Vol. II, Paris, 1840, pp. 123-126, 295 ; A. Bon, *op. cit.*, pp. 156-158.

(53) Voir Sp. Lambros, *Ὁ βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε*, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, III, p. 161.

(54) A. Bon, *La Morée Franque (1205-1430)*, Paris, 1969, pp. 508-509.

(55) *La Chronique de Morée*, éd. John Schmitt, Londres, 1904, pp. 200, vers 3004.

Le nom de Passava est certainement d'origine française, Passe-avant. La Chronique de Morée nous apprend que c'est Jean de Nully, protostratôr de la principauté, qui construisit le château (56).

Il semble que la gloire de Passava dura autant que la domination française. Après la reddition des trois grands châteaux – Monemvasie, Magne, Mistra – à Michel VIII Paléologue (1262) (57), les plus petits châteaux – dont Passava – restèrent sous domination latine pour quelque temps, puis se rendirent aux Byzantins (58).

Au cours de ces années de prospérité pour la Laconie et de rayonnement du despotat de Mistra, Karyoupolis réapparaît à la lumière de l'histoire (fig. 4). C'est à cette époque que se situe la fondation de l'évêché de Karyoupolis (59), événement qui montre la place à part de cette ville par rapport aux autres de la région. Les sources de l'époque mentionnent aussi un stratopédarque, gouverneur de Karyoupolis, au service du despote Constantin Paléologue. Cette information importante nous est donnée par Cyriaque d'Ancône qui, narrant son voyage en 1447, écrit (fol. 121^{v}) (60) : *Ex Amathea deinde progredientes, Caropolim venimus, Asinee antique civitatis vicum ubi Sofianum* (61) *Georgi stratopedarchi nomine pro Constantino desp. prefectum comperimus.*

Les identifications de Georges Sofianos avec Georges Eudémonoiannis, grand stratopédarque du despote Théodore II (1407-1443), ou avec Sofianos Eudémonoiannis, premier ministre du despote Constantin Paléologue (1443-1448), ou avec Eudémon, seigneur le plus riche et le plus puissant de l'entourage du despote Constantin, ou avec Georges Démonoiannis dont le nom est inscrit sur une bulle métrique, ne peuvent être vérifiées mais sont vraisemblables (62).

(56) *Op. cit.*, pp. 133 (vers 1946-1947) et 210 (vers 1834-1837) *ὅπου ἦτον καὶ πρωτοστράτωρ τοῦ πριγκηπάτου τοῦ Μορέως.*

(57) D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Histoire politique*, Londres, Variorum Reprints, 1975, pp. 14-17.

(58) A. BON, *op. cit.*, pp. 125-126, 135.

(59) D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée, Vie et institutions*, Londres, 1975, p. 283.

(60) R. SABBADINI, *Ciriaco d'Ancona et la sua descrizione autografa del Peloponneso*, dans *Miscellanea Cerianni* (Milan, 1910), p. 219.

(61) Nous adoptons la lecture Sofianum proposée par ZAKYTHINOS (*Despotat*, *op. cit.*, p. 100) ; le texte édité par R. SABBADINI porte toutefois *Solianum*.

(62) D. ZAKYTHINOS, *op. cit.*, pp. 99-100.

FIG. 4. – Carte du Péloponnèse à l'époque byzantine
(d'après D. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée*, tome II).

Qu'il s'agisse d'une seule et même personne ou bien de différents personnages de la même grande famille de Monemvasie, le fait est que la présence à Karyoupolis de Georges Sofianos, stratopédarque et gouverneur, témoigne de la place importante de cette ville dans le

FIG. 4. – Carte du Péloponnèse à l'époque byzantine
(d'après D. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée*, tome II).

Qu'il s'agisse d'une seule et même personne ou bien de différents personnages de la même grande famille de Monemvasie, le fait est que la présence à Karyoupolis de Georges Sofianos, stratopédarque et gouverneur, témoigne de la place importante de cette ville dans le

despotat. S'opposant à la baronnie française de Passava, siège du protostratôr de la principauté, la ville byzantine de Karyoupolis est le siège du gouverneur, collaborateur immédiat du despote de Mistra.

Histoire : C

Pendant la domination turque, on peut suivre l'histoire de Karyoupolis dans le cadre plus général de l'histoire du Magne (63). Ses habitants prennent part à tous les mouvements des Maniotes pour la libération.

A l'époque des guerres entre les Vénitiens et les Turcs, au XVe siècle (de 1463 à 1480), Karyoupolis est citée à plusieurs reprises dans les rapports des *proveditori* vénitiens de Morée :

a) en 1463, le rapport de Stefano Magno inclut Karyoupolis dans les catalogues des villes sous domination vénitienne : *Cariposti sive Caropoli in brazzo di Maina* (64) ;

b) en 1465, le rapport de Jacomo Barbarigo mentionne près de Karyoupolis la présence d'Albanais, qui demandent à se ranger sous les ordres des Vénitiens (65) ;

c) en 1467, le catalogue des châteaux forts du Péloponnèse du même Stefano Magno comprend *Cariposti overo Caripoli* avec l'indication que la place forte est en ruines et sous domination vénitienne (66) ;

d) en 1471, le catalogue des possessions vénitiennes cite le château de *Caripoli* (67) ;

e) enfin, en 1480, le traité entre Mahomet II et les Vénitiens qui céda le Magne aux Turcs, mentionne *li Carchiopoli* (68).

(63) Const. Sathas, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*, Athènes, 1861 ; A. Daskalakis, *Ἡ Μάνη καὶ ἡ Ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία*, Athènes, 1923 ; M. Sakellariou, *Ἡ Πελοπόννησος κατὰ τὴν δευτέραν Τουρκοκρατίαν*, Athènes, 1939 ; A. Vakalopoulos, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Thessalonique, t. 3 (1968), t. 4 (1973).

(64) Charles Hopf, *Chroniques Gréco-Romanes*, Berlin, 1873, p. 203.

(65) Const. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'Histoire de la Grèce au Moyen Age*, tome VI, Paris, 1884, p. 65.

(66) Ch. Hopf, *op. cit.*, p. 206.

(67) Ch. Buchon, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée*, t. I, Paris, 1845, p. LXV.

(68) Const. Sathas, *op. cit.*, p. 220.

Dans une carte, annexe à un manuscrit de la seconde moitié du xve siècle reproduisant la traduction latine de la Géographie de Ptolémée par Jacopo d'Angiolo de Florence, figure parmi les châteaux forts de la région, la colline et la château de *Cariopol* [69] (fig. 5).

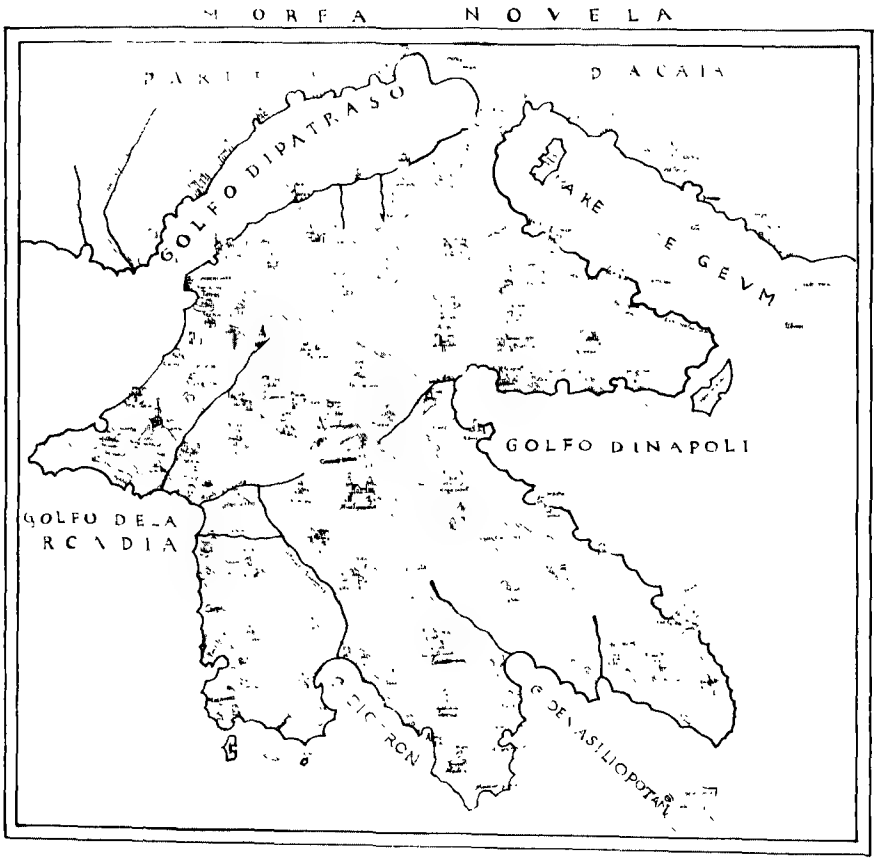


FIG 5. – Carte du xve siècle (d'après le *Parisinus Latinus* 4802).

(69) *Géographie de Ptolémée*, traduction latine de Jacopo d'Angiolo de Florence. Reproduction réduite des cartes et plans du manuscrit latin 4802 de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris, éd. Catala Frères, pl. LXI.

Au cours du mouvement suivant la libération du Magne, mouvement lié au duc de Nevers ([70]), qui a eu lieu au début du XVIIe siècle, Karyoupolis semble être déjà en déclin : en 1618, vingt familles sont recensées et on mentionne la ville comme siège de l'évêché ([71]). Les appels et les lettres adressés au duc de Nevers, sont signés par l'évêque du Magne et par les habitants d'Oitylon, Platza, Kastania, ...

Il semble que le centre de gravité du Magne se soit déplacé plus à l'ouest, vers Oitylon et au-delà, peut-être à cause de la communication aisée avec la mer.

A la fin du XVIIe siècle, dans un nouvel effort d'entente avec les Vénitiens, les habitants de Karyoupolis signent avec les autres maniotes un mémorandum adressé à Morosini en 1684 ([72]).

De 1685 à 1715, les Vénitiens sont les maîtres du Péloponnèse. Nous possédons des informations statistiques de cette époque grâce aux rapports des *Sintici e Catasticadori* Marino Michiel et Domenico Gritti. Bien que les éléments donnés ne soient pas suffisamment précis pour la région du Magne, ces catalogues nous informent que la population de la péninsule a été décimée pendant les guerres entre les Turcs et les Vénitiens, et que de nombreux villages ont été désertés et sont tombés en ruines ([73]).

Au cours de la guerre russo-turque, sous les ordres d'Orloff (1770), l'évêque de Karyoupolis incite les fidèles à coopérer avec les Russes ([74]).

A la veille de la révolution grecque, Karyoupolis est désignée comme *καπετανία*, autrement dit éparchie, qui dispose, selon Anagnostaras, de trois cents soldats et, selon Philémon, de six cents avec pour chef respectivement Giorgaki Kavalieraki ou Tsigourio Kavalieri ([75]).

(70) BERGER DE XIVREY, *Mémoire sur une tentative d'insurrection au nom du Duc de Nevers*, Paris, 1841 ; Ch. BUCHON, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, vol. I, Paris, 1843, pp. 251-288.

(71) Ch. BUCHON, *op. cit.*, p. 285.

(72) A. DASKALAKIS, *op. cit.*, p. 91.

(73) P. TOPPING, *Domenico Gritti's Relation on the Organization of Venetian Morea*, dans *Μνημόσυνον Σοφίας 'Ανρωνιάδη*, Venise, 1974, pp. 310-328 ; IDEM, Premodern Peloponnesus : *The Land and the People under Venetian Rule* (1685-1715), dans Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 268, New York, 1976, pp. 92-108.

(74) M. SAKELLARIOU, *op. cit.*, p. 164. Aussi R. TRAQUAIR, *B.S.A.*, XV, p. 201.

(75) A. DASKALAKIS, *op. cit.*, pp. 242-243.

Il semble en fait qu'il s'agisse, à cette époque, de la nouvelle Karyoupolis et que l'ancienne ait déjà été abandonnée par ses habitants. Leake qui a parcouru la région en 1805, parle du «modern village of Karyopoli» ([76]) qui, selon une information, était le village de Miniakova. En effet, dans le manuscrit du guérisseur maniote Papadakis, nous trouvons la note suivante ([77]) :

«1763
μηνηάκοβα νέα καριόπολη
ἐγιάτρεψα τὸ λουμακυ τω γιοργη».

Nous ignorons la date à laquelle la vieille Karyoupolis a été abandonnée. Athanase Pétridis ([78]), en 1870, transmet à ce sujet, une tradition orale, dont voici le résumé :

Auprès du village de «Vacho», il existe les ruines de l'ancienne Karyoupolis sur une colline cachée vers les pieds du mont Taÿgète. Autrefois une communauté nombreuse et florissante a prospéré ici de telle façon que son sol ne suffisait pas à nourrir ses habitants. Pour cette raison, le seigneur de la ville décida d'égorger les per-

(76) W. M. LEAKE, *Travels in the Morea*, vol. I, Londres, 1830, p. 267.

(77) D. DIMITRAKOS-MESSIKLIS, *Οἱ Νικλιάνοι*, Athènes, 1949, p. 202.

(78) Ath. PETRIDES, *Περὶ τῶν ἐν Κορσικῇ Στεφανοπούλων*, dans *Πανδωρα*, t. 20, p. 431. Voici le texte en entier :

Παρά τὸ χωρίον «Βαχώ», τοῦ Δήμου Καρυοπόλεως τῆς Ἐπαρχίας Γυθείου, πλησίον τοῦ Οἰτύλου κείμενον, ὑπάρχουσι τὰ ἐρείπια τῆς ἀρχαίας Καρυοπόλεως ἐπὶ φάραγγος κειμένης καὶ εἰς λόφον ἄποπτον προσεκτεινομένης εἰς τοὺς πρόποδας τοῦ βραχίονος τοῦ Ταϋγέτου. Ἐν αὐτῇ ἤκμασεν ἄλλοτε κοινότης πλήθουσα καὶ ἀνθοῦσα ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε τὸ ἔδαφος αὐτῆς δὲν ἐπήρκει εἰς τὴν διατροφὴν τῶν κατοίκων. Ὅθεν ὁ τιμαριοῦχος τῆς πόλεως μετὰ τοῦ Συμβουλίου αὐτοῦ ἀπεφάσισαν νὰ σφάξωσι τοὺς γέροντας καὶ λοιποὺς ἀχρήστους διὰ τὸ συμφέρον τῆς κοινωνίας. Ἀλλ' ἡ σύζυγος αὐτοῦ ἀποτροπιαζομένη τὸ ἀπάνθρωπον τοῦτο μέτρον, ἠγωνίσθη παντοίοις τρόποις νὰ ἐμποδίσῃ τὴν πραγματοποίησιν τοῦ τραγικοῦ τούτου καὶ ἀνοσίου βουλεύματος. Βλέπουσα δὲ τὸ ἀμετάθετον τῆς ἀποφάσεως, ὑπέβαλεν ἐπὶ τέλους μετὰ θερμῶν παρακλήσεων πρότασιν νὰ συλλέξῃ ὅλους τοὺς ἀχρήστους καὶ ἀποβλητέους ἐκ τῆς Καρυοπόλεως, καὶ ὑπὸ τὴν ὁδηγίαν τινὸς ἐκ τῶν συγγενῶν αὐτῶν νὰ ἀποστείλῃ εἰς τόπους μακρυνούς πέραν τῆς θαλάσσης, θεωρήσασα προτιμότερον νὰ ζῶσι μᾶλλον δυστυχεῖς ἢ νὰ καταδικασθῶσιν εἰς θάνατον. Οὕτως ἔκλεινεν ὁ τύραννος εἰς τὰς δεήσεις τῆς συζύγου αὐτοῦ καὶ ἀπεδίωξε πάντας ἐκ Καρυοπόλεως τοὺς θεωρηθέντας περιττοὺς καὶ ἀχρήστους · οὗτοι δὲ ἑνωθέντες καὶ μετὰ Οἰτυλιωτῶν καὶ ἄλλων ἀνεχώρησαν μακρὰν εἰς ξένην γῆν · ἀλλ' ἐντὸς ὀλίγου καὶ ἡ Καρυόπολις διὰ τὸ ἀδίκημα τοῦτο κατεστράφη καὶ ἐγένετο ἐρείπιον, ὅπως ὑπάρχει σήμερον · τὸ δ' ὄνομα αὐτῆς ἔχει σήμερον χωρίον, ἡ πρωτεύουσα τοῦ δήμου, τρεῖς ὥρας ἀπέχον τῆς Ἀρεοπόλεως.

sonnes inutiles et les vieillards, mais sa femme le persuada de les chasser. Ceux-ci s'unirent aux Oityliotes et quittèrent le pays. Pour ce délit, Karyoupolis fut détruite et devint une ruine. Son nom est aujourd'hui porté par un petit village.

En effet, il est connu que des nombreux Oityliotes ont émigré en Italie et en Corse au cours des années 1670-1676 (79).

Bien entendu, nous ne pouvons accorder une confiance absolue à cette tradition qui rapporte des faits antérieurs de deux cents ans. Il est, par contre, certain qu'à cette époque de nombreux villages du Magne sont abandonnés et qu'un phénomène d'émigration est observé. Ce même phénomène se répète vers 1767 (80).

A côté de cette émigration, des mouvements de population ont lieu pour des raisons économiques et pratiques (81). L'ancienne Karyoupolis construite sur une colline, n'était pas, bien sûr, le lieu idéal pour habiter dans une période relativement calme et florissante sur le plan économique, comme c'est le cas pour le Magne au XVIIIe siècle (82).

Le poète maniote Nicétas Nifakos qui, aux environs de 1770, écrit en vers une topographie du Magne et nomme tous ses villages, ne mentionne pas Karyoupolis mais Miniakova (83). A cette date-là, l'ancienne Karyoupolis avait certainement été abandonnée.

L'ÉVÊCHÉ DE KARYOUPOLIS

C'est dans les années d'apogée du despotat de Mistra que l'évêché de Karyoupolis est mentionné pour la première fois comme suffragant de la métropole de Lacédémone (84).

(79) Sp. LAMBROS, *Ὁ κατὰ τὸν δέκατον ἕβδομον αἰῶνα εἰς τὴν Τοσκάναν ἐξοικισμὸς τῶν Μανιατῶν*, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, II (1905), pp. 396-434. Aussi A. VAKALOPOULOS, *op. cit.*, t. 3, pp. 538-546.

(80) M. SAKELLARIOU, *op. cit.*, p. 119. Pour la désertion de la région à cette époque-là, voir Hélène ANTONIADIS-BIBICOU, *Villages désertés en Grèce* (École Pratique des Hautes Études, VIe section), Paris, 1965, pp. 389, 397.

(81) H. ANTONIADIS-BIBICOU, *op. cit.*, p. 386.

(82) M. SAKELLARIOU, *op. cit.*, pp. 129-130. Voir aussi J. M. WAGSTAFF, *The Economy of the Mani Peninsula in the 18th Century*, dans *Balkan Studies*, 6 (1965), pp. 293-304.

(83) S. KOUGUÉAS, *Μανιάτικα Ἱστορικὰ Στιχουργήματα – Νικήτας Νηφάκης*, Athènes, 1964, p. 36.

(84) D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée, Vie et Institutions*, Londres, 1975, p. 283.

On ignore l'année de la création de l'évêché de Karyoupolis. Cependant, il est généralement admis que, à l'époque où Lacédémone d'évêché devint métropole, à savoir sous le règne d'Alexis Comnène en 1082-83 ([85]), c'était une métropole sans suffragants. Il semble qu'elle soit restée ainsi jusqu'à l'occupation latine et que c'est seulement sous le règne des Paléologues qu'elle a acquis des suffragants ([86]).

Un acte synodal de 1340 ([87]) rapporte que la métropole de Lacédémone a trois suffragants, les évêchés de Pissa, Ezéra et Amyclée –, ce qui prouve de manière indirecte que l'évêché de Karyoupolis n'avait pas encore été créé.

Dans une notice épiscopale qui remonte probablement à la fin du xve siècle ([88]), on rencontre pour la première fois l'évêché de Karyoupolis avec deux autres évêchés (ceux d'Amyclée et de Vresthéna) comme suffragants de la métropole de Lacédémone. De plus, un codex du xve siècle de la bibliothèque de Vienne ([89]), qui comprend un catalogue des métropolites et évêques du Péloponnèse, cite l'évêque de Karyoupolis : *ὁ Καρυουπόλεως*.

Nous avons, de manière indirecte, d'autres informations relatives à l'existence d'un évêque de Karyopoulis. Le premier rapport d'Isidore de Monemvasie au Patriarche, que l'on situe aux environs de 1426, parle d'un évêque anonyme de Karyoupolis *καὶ ταῦτα προτροπῇ τοῦ τότε Θαυμακοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Καρυουπόλεως* ([90]). De plus, en 1452, à la veille de la chute de Constantinople, Ioannis Eugénikos, dans une lettre *προτρεπτικόν*, adressée au despote de Morée, parle d'un évêque latinophile de Karyoupolis qu'il ne nomme pas : *τέσσαρες γὰρ οἱ ἀπειθοῦντες ἐπίσκοποι καὶ τῶν ἐμῶν δύο, ὁ*

(85) G. PARTHEY, *Hierocles Synecdemus et Notitiae Graecae Episcopatuum*, Amsterdam, 1967, pp. 216, 259.

(86) V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, tome V, 1, Paris, 1963, p. 624.

(87) Fr. MIKLOSICH-IOS. MÜLLER, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, Vienne, 1860, pp. 216-221.

(88) H. GELZER, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatuum*, Munich, 1901, p. 635.

(89) Sp. LAMBROS, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 6 (1909), p. 181.

(90) Sp. LAMBROS, *op. cit.*, tome 12 (1915), pp. 266-267 ; D. ZAKYTHINOS, *op. cit.*, p. 283.

μὲν εἷς, ὁ Καρυουπόλεως, ἴσως ἱάσιμος εἰ δόξει τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ κἀμοὶ τῷ πρώτῳ αὐτοῦ ἐφεξῆς, ὡς ἀθλήσας, εἰ καὶ μὴ νομίμως (91).

L'évêché de Karyoupolis est cité, avec l'évêché d'Amyclée, dans une inscription mutilée du musée de Sparte (92) (pl. II, 1 et 2). Elle est gravée sur un fragment d'une petite colonne de marbre bleuté, cassé au sommet et à la base. Dix-sept lignes sont conservées dont quatorze de manière intacte ; de la première et de la dernière, il ne reste que quelques lettres, de la deuxième un peu plus de la moitié.

Dimensions du fragment : hauteur 0,35 m., diamètre 0,14 m.

L'inscription a été lue par Const. Zéssiou comme suit (93) :

. . . . . *ειναι ι]δια*
[αναπόσπαστα και αι]ονια αυτο α
νακανπτικως απο μεν
της επισκοπης Αμηκλιου
το αμπελιων του Γεραν
ου[1] *απο δε του Κρανουπολεοσ*[2]
τω αγριαμπελον της Δαψ-
νου[3] *και εξ αγορας τον Βρυσιοτ[τον]*[4]
εις την αυτην τοποθεσιαν
χωραφια και ἀγριαμπελα ἐλευ-
θερικά, ινα εκτελη<ται> ει θεια
λειτουργιες εντος τρι
σι της ενδομαδος ημερας
δευτέραν τριτη και πεμ
πτι εν τε τω ναω και εν
τω ταφω του αγιου. ει δε
τις κ[αὶ τολμήσει ἀποσπάσαι τι ἐκ τῶν
εἰρημένων κτημάτων τοῦ ναοῦ ἐχέτω τὰς ἀράς
τῶν ΤΙΗ θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ
καὶ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ. Ἔτους ... Ἰνδικτιόνος ...>

1 *Ἀνάγνωθι Γερανοῦ* 2 *Καρυουπόλεως* 3 *Δάφνου* (;) 4 *Τῶν Βρυσιωτῶν*

L'inscription mentionne les terres de la métropole de Lacédémone qui appartiennent probablement à l'église de Saint-Nikon. Nous con-

(91) Sp. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, I (1912-23), p. 181.

(92) Const. Zéssiou, *Σύμμικτα*, Athènes, 1892, pp. 14-18 ; M. N. Tod-A. J. B. Wace, *A Catalogue of the Sparta Museum*, Oxford, 1906, p. 54.

(93) Const. Zéssiou, *Βυζαντίς*, t. A (1909), pp. 41-42.

naissons d'autres inscriptions écrites sur les colonnes des églises et qui concernent leur fortune immobilière. C'étaient peut-être des actes synodaux gravés sur le marbre pour que le texte ne se perde pas. Les inscriptions les plus connues sont celles gravées sur les colonnes de la métropole de Mistra et sont toutes datées de la première moitié du XIVe siècle (94). Ch. Buchon (95) en avait vu une semblable datée de 1340 dans le monastère de Saint-Jean le Précurseur à Trypi (village de Laconie près de Mistra) qui a aujourd'hui disparu. Une autre inscription du même genre que l'on a datée des XIIIe-XIVe siècles, était gravée sur les anciennes colonnes du monastère de Varnakova en Doride (96). Enfin, à Constantinople, sur une colonne datée de 1373, une inscription rapporte la fortune de l'évêché de Trikala (97).

Constantin Zéssiou trouve des similitudes entre notre inscription – en particulier le terme *ἀνακαμπτικῶς* (98) – et les inscriptions de Mistra et, en conséquence, il la date de la première moitié du XIVe siècle. Zakythinos (99) la date, lui aussi, de la même époque. Malheureusement, l'examen des lettres de l'inscription ne contribue pas à une datation exacte puisque coexistent des minuscules et des majuscules. Une étude des informations données par l'inscription constitue un *terminus ante quem* en ce qui concerne sa datation. C'est l'année 1449 où les terres des Vrissiotes, achetées jadis selon l'inscription (*ἐξ ἀγορᾶς*) par la métropole, sont cédées à Andronic Gémiste (fils de Georges Gémiste Pléthon) par l'État – qui les avait obtenus de la métropole par échange (*τρόπῳ ἀνταλλαγῆς*) (100).

Conformément à ce qui vient d'être exposé, la fondation de l'évêché de Karyoupolis se situe entre les années 1340 (acte épiscopal

(94) Const. Zéssiou, *op. cit.*, pp. 51-56. Il faut ici mentionner l'inscription dédicatoire gravée sur une colonne que l'on a trouvée près d'un pont de l'ancienne Sparte et qui est datée de l'an 1027. Voir D. Zakythinos, *Κάστρον Λακεδαίμονος*, dans *Ἑλληνικά*, XV (1957), pp. 95-111.

(95) Ch. Buchon, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée*, tome I (Paris, 1845), p. I.X.

(96) A Orlandos, *Ἡ μονὴ Βαρνάκοβας*, Athènes, 1922, pp. 8-10.

(97) Th. Preger, *Inschriften aus Konstantinopel*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 8 (1899), pp. 485-489.

(98) Pour la signification du terme, voir Zakythinos, *Le despotat*, *op. cit.*, pp. 183-187.

(99) D. Zakythinos, *op. cit.*, p. 283.

(100) Sp. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, t. IV, pp. 19-22.

qui mentionne d'autres suffragants de la métropole de Lacédémone) et 1426 (première citation relative à l'évêque de Karyoupolis [101]).

Compte tenu de la situation plus générale du Péloponnèse et du despotat, nous pensons que les évêchés de Vresthéna [102] et de Karyoupolis ont dû être fondés au xve siècle. Le fait que toutes les citations se rapportent à ce siècle, milite en faveur de cette datation. Nous pourrions relier ces événements à la présence dans le Péloponnèse de Manuel II en 1415-16, années au cours desquelles a été tentée une réorganisation du Despotat [103].

L'évêché de Karyoupolis a continué d'exister pendant toute la période de la domination turque [104] où nous avons un plus grand nombre de témoignages concernant ses évêques dont nous donnons ci-dessous une liste nominative [105].

- Joachim déposé en 1591 par le patriarche Jérémie II [106] ;
- Anthimos déposé en 1629 par le patriarche Cyrille Loukaris [107] ;
- Parthénios aux environs de 1664 ;
- Anthimos Lazaropoulos aux environs de 1680 ;
- Sophronios Katzomigas avant 1721 ;
- Gerassimos aux environs de 1725 [108] ;

(101) Voir *supra*, notes 87 et 90.

(102) L'église épiscopale de Vresthéna, la Vierge Vresthénitissa, a été publiée récemment et datée des environs de l'an 1400 : voir N. Drandakis, *Παναγία ἡ Βρεστενίτισσα*, dans *Λακωνικαὶ Σπουδαί*, IV (1979), pp. 160-185.

(103) D. Zakythinos, *Despotat, Histoire politique*, Londres, 1975, pp. 168-175.

(104) En 1533, dans un manuscrit, on trouve la signature d'un prédicateur de l'évêché de Karyoupolis : «*Δημήτριος τλήμων καὶ ... ἀρετῆς ξένος καὶ ῥήτωρ Καρυουπόλεως*», (N. Bees, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Θεράπναις μονῆς τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα*, dans *Ἐπετηρὶς Φιλολογικοῦ Συλλόγου Παρνασσοῦ*, 8 [1904], p. 120).

(105) Pour la liste épiscopale ci-mentionnée nous avons consulté les catalogues existants : a) P. Zerlentis, *Ἡ μητρόπολις Ζαρνάτας καὶ αἱ ἐν Μάνῃ ἐπισκοπαί*, Hermoupolis, 1922, pp. 35-40 ; b) R. Janin, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. XI (1949), p. 1245 ; c) T. Gritsopoulos, dans *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, tom. VIII, Athènes, 1966, p. 567. Mais nous avons aussi recouru à des études spécifiques.

(106) Const. Sathas, *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Athènes, 1870, pp. 156-58.

(107) Const. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* (*Βενετία*, 1872), vol. III, p. 567.

(108) H. Omont, *Liste des métropolitains et évêques du Patriarcat de Constantinople vers 1725*, dans *Revue de l'Orient Latin*, I (1893), p. 319.

- Agapios avant 1733 ;
- Agathangelos aux environs de 1737.

En 1740, le siège de Karyoupolis est occupé par le célèbre Ananias Lambardis, originaire de Dimitsana, qui sera intronisé métropolite de Lacédémone en 1750 et décapité par les Turcs à l'église de la métropole de Mistra en 1767 ([109]).

Dans les années suivantes, les évêques de Karyoupolis sont vraisemblablement :

- Païssios à l'époque de la guerre russo-turque, aux environs de 1770 ;
- Un évêque anonyme, aux environs de 1785 ;
- Bénédictos Cheimonopoulos ;
- Macaire (1788 ?) ([110]) ;
- Dionysios, aux environs de 1803.

En 1819, Cyrille Germos, originaire de Dimitsana, qui a joué un rôle actif dans la révolution de 1821, devient évêque de Karyoupolis.

En 1833, une loi supprime l'évêché de Karyoupolis remplacé par le nouvel évêché de Gytheion, dont l'évêque est le même Cyrille Germos.

Nous savons que, sous la domination turque, l'évêché n'a pas connu la prospérité et que presque tous les évêques qui étaient originaires de Dimitsana n'ont occupé leur siège que pour une courte durée et se sont ensuite retirés pour s'installer au monastère Philosophou près de Dimitsana, au Mont-Athos ou ailleurs.

En 1777, le patriarche Sophronios fixe à cinquante piastres la contribution de l'évêché de Karyoupolis à la *Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή* (Grande École de la Nation). Comme l'a calculé Pouqueville ([111]), en 1799 les revenus annuels de l'évêché s'élevaient à sept mille piastres, alors qu'en 1825 ses dettes étaient de dix mille piastres.

Le territoire de l'évêché de Karyoupolis, dans les dernières années avant la révolution grecque, comprenait, comme le dit W. M.

(109) M. Sakellariou, *op. cit.*, pp. 148, 154.

(110) L'évêque Macaire est mentionné sans datation exacte dans l'inscription dédicatoire de l'église de la Vierge du village de Tserova, à côté de Karyoupolis : N Drandakis, dans *Ἀρχαιολογική Ἐφημερίς*, 1967, p. 151, note 3.

(111) E. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, Paris, 1827, tome VI, p 201.

Leake ([112]), toute la partie Nord du Magne de l'Est. Il est très probable, en tout cas, que le siège de l'évêché n'était plus à Karyoupolis – car la ville était alors abandonnée – mais qu'il avait dû être transféré dans la bourgade centrale de la région, qui était alors Marathonissi, la ville actuelle de Gytheion.

Les monuments

Comme nous l'avons déjà signalé, sur le sommet de la colline de l'ancienne ville de Karyoupolis il y a différentes constructions. Nous allons commencer par la description des églises ([113]).

1. *L'église de St Nicolas.*

L'église est située presque au centre de la partie Ouest de la citadelle ; elle est en ruines (pl. III, 1 et 2).

C'est une petite église à une nef et à coupole ([114]) (fig. 6). Son plan est en croix grecque inscrite, encore que les bras de la croix soient atrophiés. La coupole est inscrite dans un carré de 2,33 m. et elle repose par l'intermédiaire de pendentifs sur quatre arcs soutenus par des pilastres, d'une épaisseur de 0,75 m. à l'Est et 0,58 m. à l'Ouest, qui sont en saillie à l'intérieur de l'église. Des arcs aveugles sont ménagés sur les parties basses Nord et Sud du tympan de la coupole.

L'église est allongée en raison des dimensions relativement grandes de la voûte Ouest, qui donnent l'impression d'un narthex. Les dimensions à l'intérieur de l'église sont de 8 m. en longueur et de 3,45 m en largeur ; le rapport entre la largeur des bras de la croix et la largeur totale du bâtiment est de 1 : 1,45 m. ([115]).

(112) W. M. Leake, *Travels in the Morea*, tome 1, p. 264.

(113) C'est d'abord le Prof. N. Drandakis qui a mentionné les églises de Karyoupolis, et il en a fait une petite description, *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*, 1967, pp. 151, notes 1-2, 152, notes 1-2. Je remercie ici Monsieur Drandakis pour ses remarques très utiles sur les problèmes du site. Il faut aussi remercier l'architecte Madame M. Chryssafi pour avoir bien voulu réaliser les plans des églises.

(114) Pour le type architectural de l'église, voir Ch. Bouras, *Ἅγιος Στέφανος Ῥιβίου Ἀχαρνανίας*, dans *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, tome 3 (1968), pp. 41-56 où on peut trouver la bibliographie antérieure. Aussi, dans la même revue, tome 6 (1974), pp. 83-107 l'article de G. Velenis, *Ἕνας παλαιολόγειος ναὸς στὴν περιοχὴ τῆς Δράμας*.

(115) Ch. Bouras, *op. cit.*, p. 47.

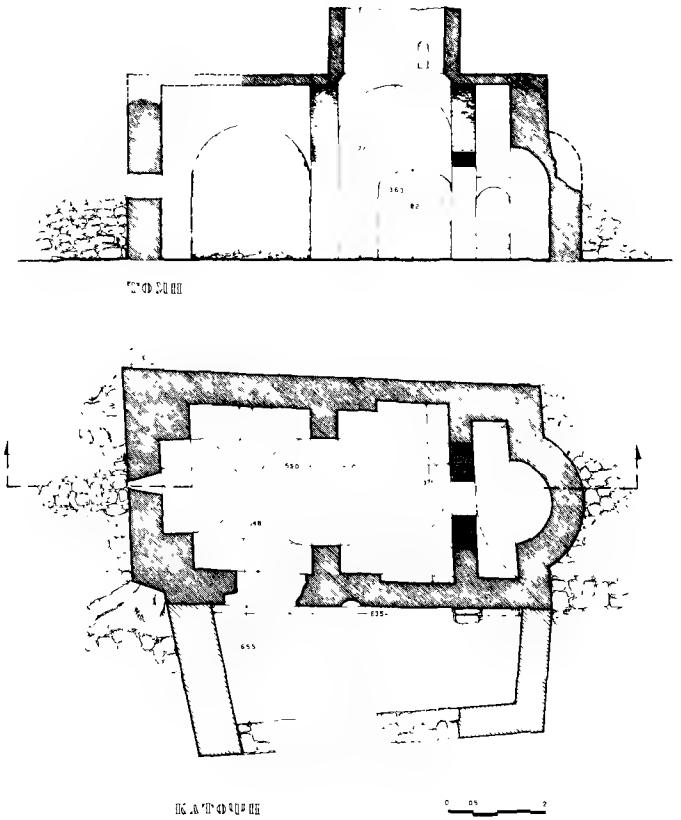


FIG. 6. – St-Nicolas, plan et coupe longitudinale.

L'entrée de l'église est ouverte dans le mur Sud, contre lequel a été accolé un narthex latéral ; c'est pour cela d'ailleurs que sur ce mur, on remarque encore quelques restes de fresques. Au-dessus des fresques, probablement sur la partie du mur qui n'était pas couverte par le narthex latéral, la maçonnerie est plus soignée sur une largeur de 0,20 m. Plus haut, une frise avec un décor céramoplastique parcourt le mur ; elle est constituée par des briques en forme de losanges et c'est le seul élément décoratif conservé de l'église (pl. III, 2).

La maçonnerie est constituée par des pierres non taillées, surtout petites, de nombreuses briques et du mortier. Pour la maçonnerie

des voûtes, on a utilisé de grandes pierres poreuses taillées en forme rectangulaire.

La partie haute de la coupole, une partie du tympan et l'extrémité Ouest de la voûte Ouest sont détruites (pl. III, 1). A l'extérieur de l'abside du béma, ainsi qu'à la hauteur du toit de la façade Nord, les destructions sont également très importantes.

Sur les murs à l'intérieur, il y a deux couches de fresques. La première couche doit être contemporaine de la construction de l'église, tandis que la deuxième est datable du XVIIIe siècle.

Sur la première couche sont encore conservés :

a) dans le sanctuaire, à la partie inférieure du Sud de l'abside, des fragments de fresques représentant les hiérarques (on distingue nettement leurs costumes décorés de croix) (pl. IV, 1) ; ces parties sont apparentes parce que les hiérarques de la deuxième couche se trouvent à un niveau plus élevé. Il est probable que le niveau du pavement s'est trouvé rehaussé quand on a rénové l'église et peint la seconde couche des fresques ;

b) un évangéliste sur le pendentif Sud-Est ;

c) des scènes avec les miracles de saint Nicolas sur le panneau Sud ; elles y sont peintes en deux registres. Malgré l'état des couleurs, on arrive à identifier le sujet du registre supérieur avec la scène connue où saint Nicolas apparaît dans le rêve de saint Constantin pour lui imposer de libérer les trois stratèges (il y est peint un saint couché portant une couronne et un évêque debout qui lui parle). A droite est figurée une autre scène où l'on identifie saint-Nicolas en train de sauver de l'épée du bourreau trois innocents (on y voit un évêque et des bâtiments) ([116]). Sur le registre inférieur à droite est représenté un autre miracle de saint Nicolas, non identifié ;

d) peu de traces de fresques sont conservées sur le bras de croix Nord ;

e) une partie du registre décoratif sur la façade Est du pilier Sud-Ouest ;

f) quelques restes de fresques sur la paroi Nord du bêma.

(116) Pour l'identification des scènes de la vie et des miracles de saint Nicolas, voir A. XYNGOPOULOS, *Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγ. Νικολάου Ὀρφανοῦ Θεσσαλονίκης*, Athènes, 1964, pp. 18-19 ; D. MOURIKI, *Les fresques de l'église de saint Nicolas à Platza du Magne*, Athènes, 1975, pp. 46-47.

Le programme iconographique de la deuxième couche répète généralement celui de la première. Aussi allons-nous essayer une présentation analytique des scènes qui sont conservées : sur la conque de l'abside est représentée la Vierge Platytéra, et sur le registre inférieur les hiérarques (comme on l'a vu, nous avons la même scène sur la première couche). Sur le mur Est, la Nativité, la Présentation au Temple, le Baptême, et plus haut le saint Mandylion entre deux anges en prière (pl. IV, 2) (117). Sur la voûte en berceau du bêma sont peintes l'Ascension et le Christ – «la Vigne». Sur la partie supérieure du mur Nord, des scènes de la vie de saint-Nicolas en deux registres ; il est probable que les mêmes scènes avaient été représentées sur la première couche, puisque, comme nous l'avons déjà vu, sur la partie analogue du mur Sud, les scènes de la vie du saint qui sont conservées appartiennent à la première couche. Sur le mur Sud également, plus haut que les scènes susmentionnées, est situé un autre registre où on a représenté la Transfiguration et la Résurrection de Lazare (deuxième couche). Sur l'arc aveugle Nord, les saints Constantin et Hélène, sur celui du Sud, les saints Pierre et Paul. Sur l'iconostase à gauche, la Vierge, à droite le Christ «Zôodotis» (Donneur-de-Vie) et saint Jean le Précurseur. Sur l'architrave maçonnée, la Grande Déisis. En bas de la paroi Est de l'iconostase des saints diacres (Rouphinos-Euplos) et en haut des chérubins d'un art post-byzantin de qualité (pl. V, 1). Sur la conque Nord qui sert de prothèse, le Christ de Pitié et, plus haut, l'Annonciation (ici on distingue des traces de la première couche). Sur la partie analogue au Sud, Jésus avec Hérode et le Christ Helkoménos. Sur le pilier Nord du bêma, la vision de saint Pierre d'Alexandrie, et sur la partie Sud, saint Étienne en bas et des chérubins en haut.

Dans les pendentifs de la coupole ont pris place les quatre Évangélistes (celui du Sud-Est appartient à la première couche, comme on l'a déjà vu) qui rappellent des modèles plus anciens aussi bien que les pieds des Prophètes qui restent encore du décor de la coupole.

(117) Notons ici que la représentation de Saint Mandylion sur le mur Est de l'église est assez courante dans les églises byzantines du Magne. Voir N. Drandakis, *Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης*, Athènes, 1964, pp. 83, 86, 87-90.

Les bandes qui divisent les panneaux copient par leur décor celles de la première couche, comme cela est apparent sur la façade Est du pilier Sud-Ouest où sont conservées les deux couches.

Il semble alors qu'au XVIIIe siècle (quand on a repeint l'église) la première couche, qui devait dater du temps des Paléologues, était conservée en assez bon état.

2. *L'église de St Georges.*

L'église se trouve sur la partie Nord-Est de la citadelle. Le monument a subi des réparations et interventions successives, et son état actuel n'est pas satisfaisant, mais il nous donne des éléments suffisants pour effectuer sa classification et proposer sa datation.

Elle a le même plan que l'église de saint Nicolas, c'est-à-dire qu'elle est à une nef et à coupole ([118]), mais la grande coupole aussi bien que la grande abside semi-circulaire lui donnent un caractère «monumental» (fig. 7).

Les quatre pilastres d'une épaisseur de 0,42 m., engagés dans les murs Nord et Sud, soutiennent la coupole inscrite dans un carré de 3,30 m. Mais les arcs Nord et Sud sont plus larges afin d'agrandir l'espace sous la coupole, tandis que l'épaisseur du mur ne diminue pas (comme cela se produit dans d'autres monuments du même type), et ainsi à l'extérieur se forment des saillies de 0,25 m., qui servent également comme appuis de la coupole.

Pourtant, ces saillies n'ont pas la largeur de l'arc, et à l'intérieur se dessine un retrait accentué entre deux pilastres supplémentaires, qui s'élèvent à la hauteur de la naissance de l'arc.

Les dimensions à l'intérieur de l'église sont de 7,75 m. de longueur (avec l'abside) et de 4,10 m. de largeur, tandis que l'espace sous la coupole atteint 4,85 m. Le rapport entre la largeur des bras de la croix et la largeur totale du bâtiment est de 1 : 1,20. ([119]).

Les dimensions de l'abside sont grandes par rapport au monument, mais elles offrent pourtant un rapport satisfaisant avec les dimensions de la coupole : corde 2,60 m., hauteur 1,75 m. Le chevet est semi-circulaire et le mur à l'extérieur est enduit d'un crépi épais. Ce crépi a certainement été rajouté, car il masque un décor céramoplastique (pl. V, 2).

(118) Voir *supra*, note 114.
(119) Voir *supra*, note 115.

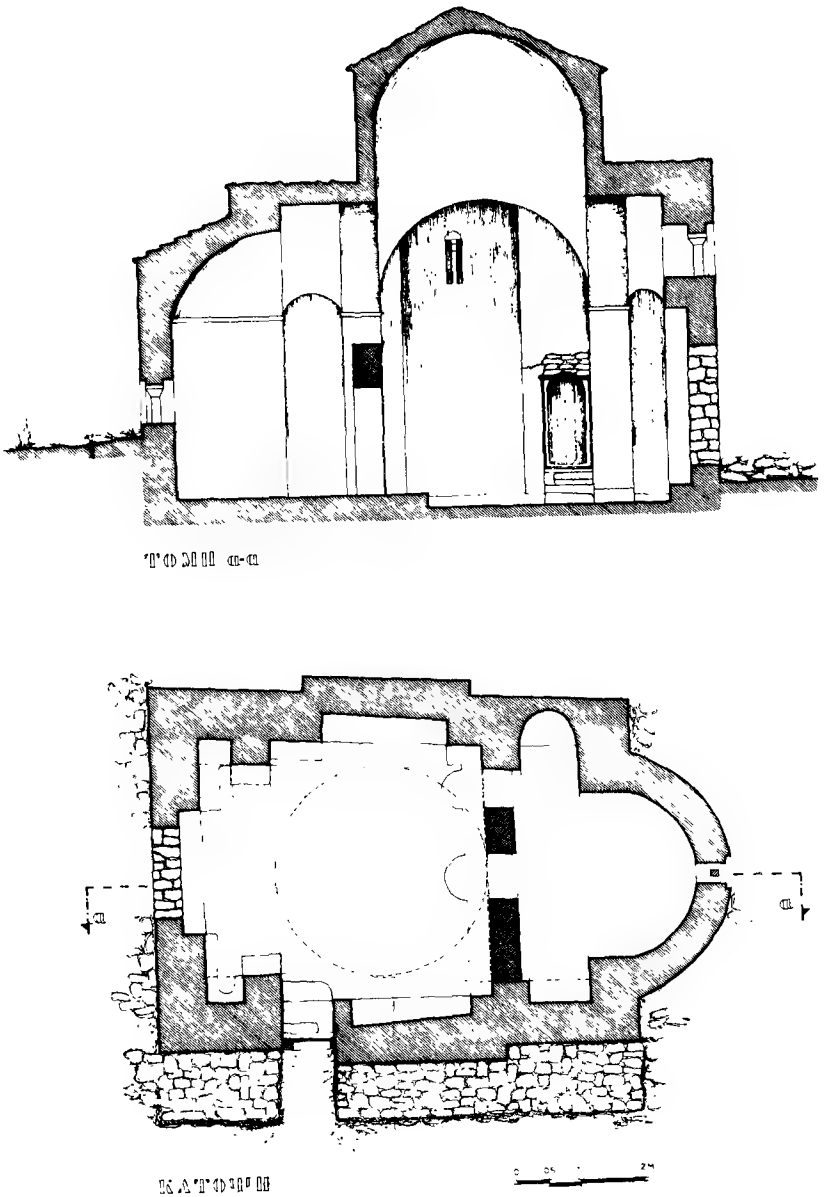


FIG. 7. – St-Georges, plan et coupe longitudinale.

Au centre de l'abside est percée une petite fenêtre bilobée qui est entourée par un bande de dents de scie (pl. VI, 1). Au-dessus de la fenêtre et presque au milieu de la hauteur de l'abside, une première bande de dents de scie parcourt tout le bâtiment (pl. VI, 2) ; une deuxième bande céramique horizontale se situe plus haut et se transforme en dents de scie sous les fenêtres des bras de la croix. Ces fenêtres – sur les pignons Nord, Sud et Ouest – sont bilobées et encadrées de part et d'autre par des demi-arcades aveugles. La fenêtre la mieux conservée est celle du Sud. On remarque que la partie inférieure des arcatures de cette fenêtre est couverte par une plaque carrée en briques (pl. VI, 3).

La coupole est séparée en huit parois par des colonnettes de pôros couronnées par des arcs en même matériel. De petites fenêtres simples sont actuellement préservées uniquement sur les trois côtés du tympan : deux à l'Est, la troisième au Nord-Ouest. On ne peut pas dire, à cause du crépi et des remaniements postérieurs, si des fenêtres plus grandes étaient disposées sur chaque paroi de la coupole.

Une petite porte ouverte dans le mur Sud sert d'entrée à l'église (fig. 8) ; une autre dans le mur Ouest est actuellement condamnée.

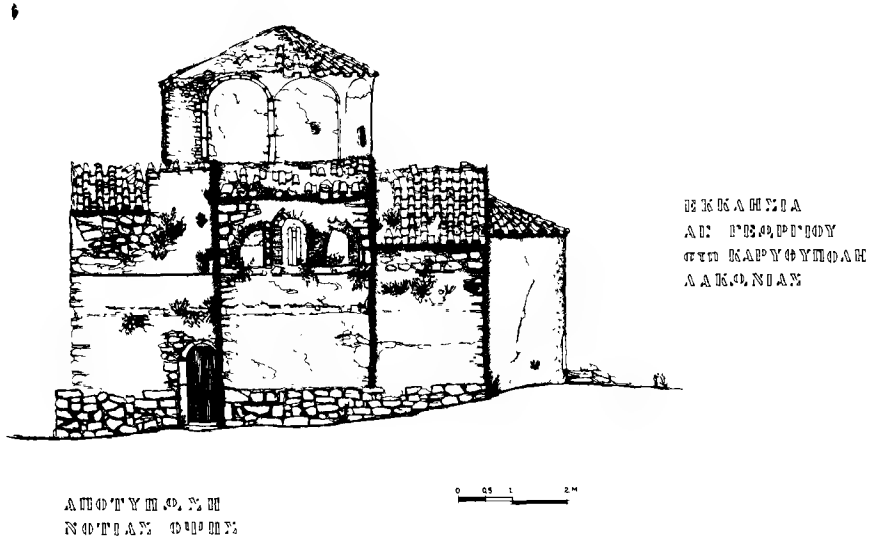


Fig. 8. – St-Georges, côté Sud.

Les destructions et les remaniements sont particulièrement visibles sur les parties hautes de ce monument. La maçonnerie est constituée de pierres non taillées, de pierres en pôros taillées et de briques, liées par un mortier abondant. Mais les différents remaniements ont eu comme conséquence de perturber l'état initial de la maçonnerie. Il est probable que l'on a employé les blocs en pôros taillés aux angles du bâtiment ; un effort pour imiter l'appareil cloisonné est perceptible à l'angle Est de la saillie Sud de l'église (pl. VI, 4).

A l'intérieur, l'église est entièrement occupée par des fresques datées du XVIIIe siècle. Le programme iconographique ne présente en général pas de particularités par rapport à d'autres églises de la même époque. Dans la coupole, prennent place le Pantocrator, des anges et prophètes, et dans les pendentifs, les Évangélistes (pl. VII, 1).

Dans l'abside est représentée la Vierge en buste entre deux anges en pied. Plus bas, un registre avec les chérubins, un autre avec la Divine Liturgie des anges, la Communion des Apôtres et encore plus bas l'Amnos entre les huit hiérarques. Dans la conque de la Prothèse, est située le Christ de Pitié, dans la voûte Est l'Ascension, dans celle d'Ouest la Pentecôte.

On a peint sur la partie inférieure du mur des panneaux imitant des placages de marbre et des saints debout. Sur le mur Ouest, sont figurées des scènes du Jugement Dernier. Au-dessus de la porte condamnée, à l'Ouest, on a représenté Emmanuel endormi et, plus bas, a été peinte l'inscription des donateurs qui, malheureusement, n'est pas conservée complètement (pl. VII, 2 et 3) ; en particulier, la partie inférieure où devait être mentionnée la date, est détruite.

+ ΑΝΗΣΤΟΡΙΘΗ Ο ΘΕΙΟΣ ΚΑΙ ΠΑΝΣΕΠΤ(ΟΣ) ΝΑΟΣ ΟΥΤΟΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΓΕΩΡΤΙΟΥ ΔΙΑ ΣΥΝΔΡΟΜΗΣ ΚΟΠΟΥ ΚΑΙ ΕΞΟΔΟΥ
ΤΩΝ ΤΙΜΙΩΤΑΤΩΝ ΑΡΧΟΝΤΩΝ ΝΙΚΟΛΙΑΝΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΔΩΡΟ-ΠΟΥΛΙΑΝΩΝ
ΜΑΡΑΒΕΛΙΑΝΩΝ ΚΩΝΤΟΣΤΑΥΛΩΝ ΡΑΜΕΝΙΑΝΩΝ ΜΙ .. ΑΤΩΝ
τῶν . . . . . ῶν ΧΡ(Ι)ϚιΑΝΝ(ΩΝ)

Le style et les lettres de l'inscription ressemblent aux inscriptions datées de la plupart des églises du début du XVIIIe s. ([120]). L'inscription présente un intérêt particulier, parce qu'elle mentionne des noms de familles maniotes très connues. En particulier est mentionnée la grande famille des Kontostavloi dont une branche habitait à Karyoupolis. Le fait est attesté par un document (*χρεωστικό ὁμόλογο*) de l'année 1522 à Zante ([121]). Il y est écrit : ... *ὁ κὺρ Μανόλης Κοντόσταβλος ἀπὸ τὸ μέρος τοῦ Βοιτύλου ἀπὸ τὸ χωρίο τὸ λεγόμενο Καρυόπολι* ...

Un autre élément important de l'inscription est le premier mot qui n'est pas *ἀνηγέρθη* (il fut construit) comme on écrit d'habitude pour une nouvelle église. Il est écrit *ἀνιστορήθη* (a été décoré), c'est-à-dire le mot employé seulement quand il s'agit de l'exécution des fresques d'une église qui existait déjà. Comme nous allons le démontrer par la suite, la première construction de l'église se situe sous les Paléologues.

Une autre inscription est conservée sur le mur de l'entrée vers la Prothèse ([122]).

+ ἀνιστορίθη τ
ο παρὸν τέμπλ
ον δυὰ κόπου κ(αὶ)
ἐξόδου τοῦ πανο
σιοτάτου κυρί
ου · κὺρ ἀνανία =
πνευματικοῦ εἰς
βοήθειαν αὐτοῦ =
κ(αὶ) ψυχηκὴν σω
τηρίαν – 1793.

L'église de saint Georges et le prêtre Ananias sont connus par ailleurs dans une liste des monastères de l'an 1829 ([123]) :

(120) N. MOUTSOPOULOS, *La morphologie des inscriptions byzantines et post-byzantines*, dans *Cyrillomethodianum*, III (Thessalonique, 1975), p. 81, pl. 7.

(121) D. VAYAKAKOS, *Μελισσηνοὶ καὶ Κοντόσταυλοι ἐκ Μάνης εἰς Ζάκυνθον*, dans *Ἐπετηρὶς Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου*, 3 (1950), p. 159.

(122) Cette inscription a été publiée par N. DRANDAKIS dans *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*, 1967, p. 151, note 2.

(123) Hélène BELIA, *Μοναστήρια τῆς Λακωνίας*, dans *Λακωνικά*, 2 (1965), vol. 9, p. 76.

... εἰς τὴν Παλαιὰν Καρυούπολιν ὁ Ἅγιος Γεώργιος. πωλημένων εἰς τοὺςΤζεροβίτας καὶ λοιπούς τινας παρὰ πνευματικοῦ τινος Ἀνανία, πρὸ εἴκοσι ἔτη σχεδόν.

Problèmes de chronologie.

La datation des deux monuments que nous avons décrits pose certains problèmes à cause de leur mauvaise conservation (St-Nicolas), des interventions postérieures (St-Georges) et de la construction peu soignée des bâtiments.

Le plan de l'église à une nef et à coupole est assez répandu particulièrement aux XIIe-XIIIe siècles. Il représente une construction moins coûteuse que les églises en croix grecque inscrite à deux ou quatre colonnes. Dans la région de Laconie, nous rencontrons ce plan à Évanghélistria de Géraki (XIIe siècle) ([124]), à St-Basile d'Apidia (XIVe siècle) ([125]) et dans le Magne aux SS. Théodores de Prasteion. SS. Anargyres de Koumani (près de Koutiphari) et dans l'ésonarthex de Ste-Sophie de Koutiphari ([126]). Ces trois dernières églises sont datées de la deuxième moitié du XIIIe siècle.

Le décor de briques en forme de file de losanges que nous rencontrons sur la façade Sud de St-Nicolas de Karyoupolis se retrouve sur des monuments qui sont datés également de la deuxième moitié du XIIIe siècle ([127]). Ce sont à nouveau les Sts-Théodores de Prasteion ([128]) et les Sts-Anargyres de Koumani ; mais nous rencontrons le même décor sur des monuments à toiture cruciforme, comme la Ste-Paraskevi de Platza ([129]) et St-Démètre de

(124) Voir Hélène KOUNOUPIOTOU-MANOLESSOU, *Νέες τοιχογραφίες στὸ Γεράκι*, dans *Actes du XVe Congrès International des Études Byzantines*, Athènes, 1981, t. II, p. 305.

(125) A. ORLANDOS, *Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος*, I, pp. 133-138.

(126) R. TRAQUAIR, *The Churches of western Mani*, dans *B.S.A.*, XV (1908-9), pp. 193-194, 195-196, 198.

(127) H. MEGAW, *Byzantine Architecture in Mani*, dans *B.S.A.*, XXXIII (1932-33), p. 162.

(128) N. DRANDAKIS, *Πραχτικὰ Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 1976 A, pp. 221-223.

(129) R. TRAQUAIR, *op. cit.*, p. 198.

Krokeai en Laconie ([130]), aussi bien que sur des monuments à nef unique voûtée comme St-Jean Chrysostome à Géraki ([131]).

Ces éléments architecturaux et les particularités iconographiques des peintures de la première couche nous amènent à dater St-Nicolas de la fin du XIIIe siècle ou à la rigueur du début du XIVe siècle.

L'église de St-Georges offre quelques particularités par rapport au plan traditionnel des églises à une nef et à coupole, en raison des saillies qu'elle présente sur ses flancs Nord et Sud ; de plus, la coupole et l'abside ont des dimensions inhabituelles qui suggèrent une recherche voulue de monumentalité.

Les éléments décoratifs (les bandes céramoplastiques, dents de scie) aussi bien que les formes des fenêtres encadrées par les arcatures se rencontrent dans un certain nombre d'édifices ([132]).

Pourtant, nous remarquons que :

a) Dans la plupart des monuments, la bande des dents de scie qui parcourt l'abside du bêma, est reliée à celle qui entoure la fenêtre et qu'ainsi, elle constitue un élément organique de l'ensemble du décor. En revanche, à St-Georges, la bande se trouve au-dessus et sans aucun rapport avec la fenêtre.

b) Les arcatures aveugles sur les côtés des fenêtres présentent des variations en ce qui concerne leurs formes, leurs emplacements par rapport à la fenêtre et leurs décors. Parmi les monuments caractérisés par cette particularité, on peut citer ceux du Magne du XIe-XIIe siècle (SS. Serge-et-Bacchus à Kitta, Sainte-Barbara à Erèmos, SS. Théodores à Bambaka) ([133]) et ceux de Mistra du XIII-XVe s. ([134]). Les fenêtres de notre église, par leur forme de demi-arcades et par leur position, ressemblent plutôt à celles de la Pantanassa de Mistra, de la première moitié du XVe siècle, ainsi qu'à celles des tribunes de la Métropole de Mistra, qui datent aussi du XVe siècle.

(130) R. ETZEOGLOU, *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*, 28 B (1973), pp. 244-245, pl. 200 a-b.

(131) *Τρακτικὰ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, t. 2, Athènes, 1976, p. 331.

(132) Pour ce sujet voir G. MILLET, *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris, 1916, pp. 207-213. Aussi Ch. BOURAS, *Les portes et les fenêtres en architecture byzantine*, Paris, 1964 (thèse dactylographiée), pp. 138, 169.

(133) H. MEGAW, *op. cit.*, pp. 139-149 ; R. TRAQUAIR, *op. cit.*, pp. 186-188.

(134) G. MILLET, *Monuments byzantins de Mistra*, Paris, 1910, pl. 18, 2 ; 21, 3 ; 30, 2 ; 33, 1 ; 36, 1.

c) Finalement, les colonnettes et les arcs en pôros de la coupole ont un caractère purement décoratif ; ils ne soutiennent pas de gargouilles et leur présence n'influence pas la construction de la toiture, comme c'est le cas pour les coupoles pourvues de colonnettes.

Cette petite analyse concernant les éléments architecturaux de St-Georges nous amène à la conclusion que, dans cette église, nous nous trouvons devant une copie de différents éléments plus anciens dans le but de créer un sens «monumental». Cet éclectisme est caractéristique des dernièrs années des Paléologues (135), c'est-à-dire de la fin du XIVe siècle et spécialement du début du XVe, période pendant laquelle, à notre avis, a été construite l'église de St Georges.

Les autres constructions.

Nous avons déjà touché (*supra* page 2) au problème de la datation des autres constructions sur le sommet de la colline, qui reste ouvert.

Le mur qui entoure l'esplanade a été apparemment restauré plusieurs fois. Quelques parties pourtant à l'Est, là où se trouvent les deux tours, sont d'une maçonnerie constituée de grandes pierres non taillées, sans utilisation apparente du mortier (pl. VIII, 1). Par contre, la tour qui touche la partie des murs, conservée sur une hauteur d'environ 8 m., est construite en moellons relativement petits, un peu travaillés, associés à de nombreuses briques et à un abondant mortier (pl. VIII, 2). La naissance de la voûte qui couvrait le rez-de-chaussée est encore conservée. Une enceinte semble entourer quelques autres bâtiments entre la tour, Saint-Georges et Saint-Nicolas.

Tous les édifices occupent la moitié Nord de l'esplanade, tandis que sur la partie Sud sont conservées des ruines d'autres constructions. Sur ces dernières, nous ne pouvons rien dire avant le nettoyage et la fouille du site.

La même chose est valable pour les ruines qui se trouvent en bas de la pente Ouest de la colline. Là, parmi les édifices plus tardifs, il y a des parties de murs en appareil «polygonal», c'est-à-dire un agen-

(135) Voir ce que M. CHATZIDAKIS a écrit à propos de la Pantanassa de Mistra dans son livre : *Μυστρᾶς* (2e édition, Athènes, 1956, pp. 86-88).

cement de grands blocs polygonaux sans mortier, rappelant les constructions dites «mégalithiques» qui sont considérées commes les plus anciennes de l'époque byzantine dans le Magne (IXe siècle) (136). Sur cette pente, la plus faible de la colline, des murs de soutènement sur les terrasses superposées nous font penser aux parapets d'une route sinueuse. En effet, on remarque sur cette partie un accès régulier s'élevant du pied de la colline jusqu'à mi-pente. De là, la route continuait peut-être vers le Nord et après avoir obliqué, elle arrivait à la pente Nord-Est, là où se trouve aujourd'hui l'entrée de la citadelle. Les tessons ramassés autour des murs de soutènement, nous font penser à une céramique rude, communément utilisée pour les ustensiles de la vie quotidienne ; mais quelques-uns d'entre eux, avec des sillons à l'intérieur, nous conduisent au début de l'ère byzantine.

Comme nous l'avons signalé au début, on arrive à l'accès Nord de la citadelle par un chemin situé en à pic, sur le flanc Est de la colline. On n'y a pas trouvé de traces de constructions plus anciennes.

Vers la fin de ce chemin est située *l'église de St. Démètre* (pl. VIII, 3). Il s'agit d'une chapelle voûtée de 8 m. de longueur et 3,20 m. de largeur. Elle est construite en pierres et en briques mêlées, tandis qu'à la voûte on voit des moellons régulièrement taillés séparés par des briques. Des céramiques de section cylindriques destinées à réduire le poids de la maçonnerie ont été insérées dans les murs Nord et Sud. L'abside du sanctuaire est presque complètement détruite. A l'intérieur, sur le côté Ouest, il y a une conque couronnée d'un arc de pierres en pôros et de briques.

A côté de l'entrée de l'église, sur la façade Sud, se trouve une petite conque, où figurait probablement autrefois le patron de l'église. A l'intérieur on voit encore quelques traces de fresques. Sur le mur du templon : à gauche la Vierge, et à côté d'elle sur le mur Nord un saint trônant (saint Démètre ?) ; en face de lui sur le mur Sud saint Jean le Précurseur.

La construction et les fresques permettent d'attribuer cette église au XVIIIe siècle.

(136) H. MEGAW, *op. cit.*, p. 138.

Conclusion

Cette étude a essayé d'esquisser l'histoire de Karyoupolis qui a été, à l'époque byzantine, un centre d'habitation du Magne. A partir de ce qui a été exposé plus haut, nous pouvons distinguer les étapes suivantes de son histoire.

Dans les années post-romaines, l'endroit semble appartenir à la région d'Asiné. Ceci explique peut-être la présence sur le site d'objets en marbre de cette époque.

La fondation de la bourgade doit se situer très vraisemblablement à la fin du VIe-début du VIIe siècle, époque de bouleversement général et de mouvement des populations de Laconie. Le choix de la colline a été fait par les habitants de la région, avec le critère de la ville-refuge. Si cette hypothèse s'avère juste, nous pouvons penser que Karyoupolis est demeurée, au cours de la période «obscure», un îlot de population hellénique – comme peut-être le *κάστρον Μαΐνης* –.

Il est vraisemblable qu'au IXe siècle, elle a reçu de nouvelles populations originaires des provinces anatoliennes de l'empire, dans le cadre de la politique qui visait à réorganiser les régions qui avaient souffert des invasions et des installations slaves. Cette thèse peut nous permettre de dater la fondation de la bourgade de la même époque. C'est à cette époque-là que le moine Nicétas, originaire d'Amnia en Paphlagonie, se trouve à Karyoupolis et écrit la vie de saint Philarète.

Aucun des éléments actuels ne nous permet de déterminer des traces de vie au cours de cette première période, à l'exception du témoignage des quelques tessons recueillis et de quelques constructions dites «mégalithiques».

Au cours du règne des Paléologues – période d'apogée pour le despotat de Mistra –, Karyoupolis acquiert une place importante dans la région. Il semble que ce soit immédiatement après la reprise de la région par les Francs à la fin du XIIIe siècle, que la première église – l'église de Saint Nicolas – fut construite à l'intérieur du château de Karyoupolis.

Le château de Karyoupolis eut son importance dans les dernières années de la domination byzantine. En effet, à cette époque l'intérêt de l'empire s'est tourné vers le Péloponnèse et de manière générale vers l'Hellade, dans le cadre d'une politique «européenne» dont le résultat principal a été d'augmenter la force du despotat. Comme

nous l'avons vu, c'est au XVe siècle, et en liaison avec le séjour à Mistra de l'empereur Manuel II, que l'on peut situer la création de l'évêché de Karyoupolis. L'église de Saint Georges, que nous datons de ces années-là, a dû être construite comme l'église épiscopale, reproduisant le type architectural de l'église antérieure de St. Nicolas mais la dépassant en échelle. D'autre part, il semble que Karyoupolis soit le siège d'une force armée en raison de la présence d'un gouverneur – stratopédarque – selon le témoignage de Cyriaque d'Ancône.

Puis, Karyoupolis suit l'histoire générale du Magne et tombe peu à peu en décadence, bien qu'elle continue à être le siège de l'évêché. Les châteaux voisins de Passava et de Kelefa acquièrent à leur tour une certaine importance puisque ce sont eux qui sont le plus souvent cités dans les sources des XVIIe et XVIIIe siècles. Le site est abandonné au XVIIe ou XVIIIe siècle (en tout cas avant 1763). Le nom historique de Karyoupolis sera donné à un village voisin en remplacement de son nom d'origine slave (Miniakova).

Au XVIIIe siècle, période de prospérité économique du Péloponnèse et du Magne en particulier (comme en témoigne, entre autres, le nombre important des églises qui sont alors construites et décorées), les églises du château sont réparées et peintes à nouveau. C'est à cette époque qu'est construite, à l'extérieur du château, la petite église voûtée de Saint-Démètre. Il se peut qu'une communauté monastique se soit alors constituée, les moines étant les seuls témoins et continuateurs de la tradition.

L'étude des centres d'habitation du Magne byzantin rencontre de nombreuses difficultés dues à une recherche archéologique et topographique incomplète. La raison en est une communication malaisée et l'abandon général de la région. Karyoupolis, village complètements déserté depuis des années, mériterait tout particulièrement des fouilles, que nous souhaiterions entreprendre dans les meilleurs délais. Les résultats de ces fouilles viendront, nous l'espérons, confirmer et compléter la présente étude.

Rodoniki ETZEOGLOU.

PRINCE BOHEMUND'S DEATH AND APOTHEOSIS IN THE CHURCH OF SAN SABINO, CANOSA DI PUGLIA

Situated on a knoll and surrounded by wide fields, Canosa di Puglia bears some resemblance to the ancient Greek hilltowns whose ruins still dot the Ionian coast of Asia Minor. In fact, it has a famous past, dating from the days of Magna Graecia. In Roman times it became a much frequented station on the Via Traiana, the centre of a roadnet, one of whose branches runs into the Via Appia at Venosa. But devastated by the Saracens in the 9th century, Canosa never recovered its former prosperity. Modern roads bypass it and visitors are few. Its chief sight is the medieval former cathedral of San Sabino, the only Apulian church to have five domes instead of three. San Sabino is supposed to have been built on the plan of the long since disappeared Church of the Holy Apostles in Constantinople (1).

But against its southern wall stands a domed chapel more remarkable still for being the reconstruction on hallowed Christian soil of the tomb of an Oriental potentate (2). One is surprised to learn that it was built for a Norman prince : it is the grave of Bohemund, the great enemy of eastern emperor Alexis I Comnenus (1083-118) and founder of the crusader state of Antioch in Syria. Local tradition has it that he paid for the construction of San Sabino (3) but it is far

(1) See É. Bertaux's standardwork. *L'Art dans l'Italie Méridionale*. Paris, 1903, pp. 352, 377-8 and 386 (reprint by École Française de Rome. Rome and Paris, 1968) ; and page ref. in *Aggiornamento dell'Opera di Émile Bertaux* sotto la direzione di Adriano Prandi, Vol. V, École Française de Rome. Rome, 1978, pp. 578, 599, 600-601, 602, 604, 614.

(2) J. FERGUSSON, *A History of Architecture in All Countries*. London, 1865, p. 268 and p. 8 below. Cf. also BERTAUX, *op. cit.*, pp. 312-16.

(3) *Id.*, p. 377 refers to H. W. Schulz's monumental *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*. Dresden, 1860, I, pp. 54-6. – Life in R. YEWDALE, Bohemond I. Prince of Antioch. Princeton, 1924. Reprint Amsterdam, 1970.

from clear what his relations to Canosa were, that lay outside his domain in Apulia, and why he is buried there.

Canosa never developed into an important Norman centre, like Venosa or Melfi. It was always a surly, potentially rebellious little town and Bohemund's remains were not allowed to rest in peace. Pratilli, the historian of the Appian way, who visited the chapel in 1745, found that it had to be protected against vandals in the neighbourhood (4). A hundred years or so later Lenormant, a French scholar, "revolted" by the decay and the "scandalous exhibition" made of the grave, saw under a piece of lattice-work, after a broken slab of pavement had been removed, five or six fragments of bone, among them a pair of shinbones – whose size was huge enough to solve the question of authenticity beyond doubt (5). Bohemund's epithet, of which some verses run along the inside of the small dome and others are engraved on the bronze-portals of the entrance (6), boast of the grandeur of the man in terms that recall the hyperbole of a Viking saga. Now, as Lenormant sadly mused, nothing except a miserable heap of bones was all that was left.

And yet not quite. San Sabino has preserved the ghost of a more substantial presence than the mere dust and ashes of mortal flesh. The church interior contains some of the most interesting marble furniture in Apulia. One is an episcopal throne of the late 11th century, the other a pulpit, with a lectern balanced on top of an upstanding eagle. The bird in turn is posed on a human head and this piece of sculpture has never been examined closely enough for it is the deathmask or portrait-head of a Norman chieftain.

1. When did Bohemund die ?

Bohemund died in Apulia (7) on a 5th or 7th of March. It has become the accustomed thing to give the year as 1111. But 1109 exists as an alternative date and there is no more factual evidence for one than the other.

(4) F. M. Pratilli, *Della Via Appia*. Napoli, 1745, IV, p. 524.

(5) F. Lenormant, *La Grande Grèce*, Paris, 1881, pp. 77-8.

(6) For text (in Latin) see Bertaux, *op. cit.*, p. 314. Also C. A. Willemsen, *Apulien. Kathedralen und Kastelle*. Köln, 1971, p. 299, note 22.

(7) *Romuald of Salerno*. Muratori. R.I.S. Bologna, 1914, 7 : 1, p. 206 ; *Albert d'Aix*, Book XI, chapt. 48 ; *William of Tyre*. Book XI, chapt. 6 and others.

Italian sources mostly connect the death with that of Duke Roger of Apulia, Bohemund's halfbrother. Occurring on the 21st of February, this was by far the more important event (8).

Roger, a Lombard by his mother, had been Robert Guiscard's appointed heir. Bohemund, the son of a cast-off first wife, Alberada of Buonalbergo, had got nothing. In his fights with his sibling about their father's succession, he must have appeared to many Apulians, who favoured Roger because of his Lombard blood, as merely another troublesome Norman trying to get a fief settled on him. In the end the Pope had mediated between the brothers and he had become Prince of Taranto in southern Apulia. Then, for several years, he had been absent from Italian affairs. When he returned he preferred to be known as Prince of Antioch (9), and very much emphasized his Syrian conquests. He also made a splendid marriage to Constance of France. After that he had started on his second Greek campaign which was to end in disaster.

None of the chronicles that mention Bohemund and his brother as dying only a few days apart, were compiled by contemporaries and some date even from one or two centuries later (10). Nearest in time among the western sources are Peter the Deacon, Orderic Vitalis and Albert of Aix. The latter two and perhaps also Peter, who entered Monte Cassino in 1116, wrote about the death in the 1130s. They all agree on 1111 (11) but Orderic's dates are not

(8) ROM. OF SAL., *op. cit.*, p. 205. A bull proves him still alive in early February 1111. *Ib.*, note 7. There is sometimes a confusion with 1110, due no doubt to the problem of chronology in the MA. Cf. A. v. BRANDT, *Werkzeug des Historikers*. Stuttgart, 1960², pp. 38-47. The New Year could in the West start at five different times, the 1st of Jan. not being the most usual. Feb. and March up to the 25th, would still have meant 1110 to a number of people. Chronologists themselves were aware of this difficulty and therefore often try to relate important events to some other notable occurrence.

(9) "Boamundus pr. Antiochenus, 7 mar.". So *Il Necrologo cass. del Cod. Cass.*, 47. *Fonti per la storia italiana*. Roma, 1941, p. 27.

(10) Main ref. in "Notes by Ducange" to A. Comnena. *Alexias*. Bonn, 1884, II, pp. 675-6 ; Romuald OF SALERNO, *op. cit.*, p. 206, n. 3 ; F. CHALANDON, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène*. Paris, 1900, p. 249, n. 6. Cf. Chalandon's study of South Italian medieval sources in his *Hist. de la Dom. Norm. en Italie et Sicile*. Paris, 1907, I, pp. XXVII-LXI.

(11) *Ord. Vit.*, ed. Le Prévost, Paris, 1865, IV, p. 246 ; Albert D'AIX, *op. cit.*, *ibid.* ; *Pet. Diac.* Chr. Casin., 1, IV, c. XLVII.

foolproof and neither he nor Albert checked this particular piece of information too well (12). Peter again, who might have had some personal recollections, is known as notoriously unreliable (13).

The "overseas" historians for their part, by no means to be trusted less, assert that the Prince of Antioch died in 1109. Anna Comnena, a contemporary, but writing in the 1140s, fixes the month as March, as do the Western chronologies, while William of Tyre (b. ca. 1130), thinks it happened somewhat later, in the summer (14).

The problem seemed unsolvable when a French scholar came up with a new reference. He had found the date of "6 March 1111" in the necrology of the famous Benedictine abbey of Molesme (founded in 1075) in the former diocese of Langres, now Dijon (15). The necrology survives as a fragment of which no part is earlier than the 13th century (16). Nor does it, in reality, contain any reference to a year – only to the day (17). Thus it cannot be used as a conclusive authority, as modern historians have tended to do.

(12) Intr. to *Ord. Vit. The Eccl. Hist.*, Oxford, 1975, V, pp. XII-III. Ord. assumes Bohemund to have died at Antioch (ed. Le Prévost, *ib.*) while Alb. says wrongly that he was buried in the church of St. Nicholas at Bari.

(13) F. CHALANDON, *op. cit.*, p. XXXVI.

(14) L'*Alexiade*, ed. Leib, Paris, 1945, III, p. 142 ; *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. New York, 1943, I, p. 472 (Book XI, c. 6).

(15) E. REY, *Résumé chron. de l'hist. des Princes d'Antioche*, in *Revue de l'Orient Latin*. Paris, 1896, IV (pp. 321-407), p. 334.

(16) J. LAURENT, *Cartulaires de l'Abbaye de Molesme* ... Paris, 1907, I, p. 135 and II, p. 544. The ms. was publ. by É. Petit as Appendice II in his *Histoire des Ducs de Bourgogne*. Dijon, 1894, pp. 383-95. "II non. martii, obiit Boamundus (5), princeps Apulie ...", *ib.*, p. 386. Notice that the day is 5 March. No mention is made of Antioch.

(17) A true necrology hardly ever gives the year since it is quite unnecessary for its purpose. Cf. LAURENT, *op. cit.*, I, p. 133 ; *Il Necr. Cass. del Cod. Cass.*, 47, *op. cit.*, p. 7 ; L. DELISLE, *Rouleaux des Morts du IXe au XIe siècle*. Paris, 1866. The religious community agreed to pray or say mass for the defunct on the anniversary *day* of his death. Mostly very substantial donations had to be made. Bohemund succeeded in getting himself included into the Monte Cassino obituary (cf. p. 126, note 9, above) but then the abbey had largely benefitted from the munificence of the Hauteville family. More curious is his acceptance at Molesme where he obtained the very unusual honour of an "anniversaire", *i.e.* special mass (cf. LAURENT, *ib.*, p. 132). This must be due to the efforts of his wife, Constance of France, who together with her first husband, Hugh of Champagne, had made over a large tract of land to Molesme (LAURENT, *ib.*, p. 132). It is not recorded that

Bohemund returned from Greece in the autumn of 1108. Shortly before he had signed the treaty of Devol which had made him the vassal of Alexis I Comnenus and put a final end to his lifelong hopes for empire at Constantinople. Modern historians who accept the date 1111 ([18]), paint the picture of a broken man, apathetically lingering on in his Tarentine principality till death finally takes pity on him ([19]).True, Bohemund, born sometime before or around 1058, the year his parents divorced ([20]), was then at least fifty years of age. But he had always shown a tremendous energy and the Guiscard, whom he resembled closely in both looks and character, had still at seventy been immensely active.

William of Tyre has the more plausible story, Bohemund was busy equiping ships and raising troops to go to Antioch when death that same summer overtook him ([21]). In fact, that is what he had bound himself to do, according to the treaty he had just signed ([22]). But he could hardly have been doing it for over two years on end without having aroused suspicions of planning a major campaign ; yet, of which there is no record in any source. Nor did he psychologically have much cause for staying on in Apulia where Duke Roger, for one, must have strongly mistrusted his presence.

Bohemund ever did the same but Constance whose "day" is 'VIII id. octobr", *i.e.* 8 October, followed up by giving "to us the head of the blessed Theodor and the arm of the blessed George, with other benefactions" (PETIT, *op. cit.*, p. 393). Note that no year of death is recorded for Constance either. The "blessed" in question may have been George of Valletuccio, a Calabrian monk, who lived in the 11th century and was sanctified in 1182 and Theodor of Troja in Apulia whose cult flourished after the 9th century. Cf. *Bibliotheca Sanctorum. Istituto Giov.*, XXIII. Roma, 1965/69, VI/XII.

(18) Cf. Leib's note 1 in *Alexiade*, III, p. 142.

(19) R. GROUSSET, *Histoire des Croisades*, Paris, 1934, p. 419 ; S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*. London, 1971 (1952), II, p. 51 ; J. J. NORWICH, *The Normans in the South*. London, 1967, p. 285 and others.

(20) The date of the marriage is uncertain but 1047 or 1048 has been proposed. Alberada still lived in 1121. For sources and notes on her, cf. Romuald OF SALERNO, *op. cit.*, p. 303. Baedeker (1930), omitting ref., sets her death in 1128.

(21) WILLIAM OF TYRE, *op. cit.*, p. 472. W. is somewhat hazy, yet it does not appear from the text, as Ducange (*op. cit.*, p. 676) seems to think, that the troops were to be used against Alexis.

(22) The *Alexiad* transcribes the entire treaty. Cf. ed. Leib. of *op. cit.*, III, pp. 124-39 and esp. § 12, *ibid.*, p. 130.

In the East his position was quite different. The most turbulent among the leaders of the First Crusade, a giant by stature, with exotic blond looks and an unsurpassed reputation for bravery, slyness and rapacity, he had not only conquered Antioch from Turks, Greeks – and fellow-crusaders as well –, but since the landing of Alexander nobody like him can have been seen on the soil of Syria : in short, he was a unique phenomenon. Moreover, he was also better liked than Tancred, his deputy, and could probably expect a hearty welcome back.

If the feelings of Matthew of Edessa, the famous, contemporary Armenian historian, are in any way typical, Bohemund's Syrian subjects must have regretted his death, and, continuing to be ruled by the much harsher and sterner Tancred, remembered the date. Telling of Bohemund's departure for Europe and his subsequent marriage, Matthew pretty mournfully relates that "after five years" this prince died, and no more returned "to us" (23). Bohemund had left Antioch in late autumn 1104 (24), thus the reference, hitherto uncommented upon, is to the year 1109 as well.

Again, Anna Comnena's testimony deserves more credibility than it has been given till now. It is hard to believe that Alexis' daughter – born in 1083 – even in her sixties, when she wrote her history, could have forgotten the exact date of the passing of her father's lifelong, greatest and most dangerous enemy, the man to whom she seems in her book to accord a rôle, second only in importance to that of Alexis himself (25).

Also, one should remember that Bohemund's death inconvenienced Alexis more than anybody else since Tancred refused to honour the treaty. Anna speaks in great detail of what happened afterwards, the measures her father was forced to take, the embassies that were sent off, Tancred's megalomania, the Senate's opposition to Alexis' plans of military operations against Antioch, the efforts to win Baldwin of Jerusalem as an ally (26). It doesn't seem quite probable

(23) Ter-Grigorian ISKENDERIAN, *Die Kreuzfahrer und ihre Bez. zu den arm. Nachbarfürsten bis zum Untergange der Grafschaft Edessa*. Leipzig, 1915, p. 64, n. 234.

(24) Romuald OF SALERNO, *op. cit.*, p. 203, n. 6.

(25) Cf. G. BUCKLER, *Anna Comnena*. Oxford, 1929, pp. 469-78 : "... inferior only to the Emperor ...", *Alexiad* (Leib), III, p. 124.

(26) *Ibid.*, pp. 146-54.

that, having lived through all the upheaval in the palace, she could have been mistaken about the crucial date or rather – how long Alexis was allowed to enjoy his well-earned victory in peace.

The Burial.

There is however a way of reconciling the conflicting evidence if one supposes the year 1109 to have been that of death and 1111 that of burial.

No outremer historian had any occasion especially to notice the latter event. Yet, in Apulia it might easily have attracted more attention than the decease itself, surrounded as it was by an aura of the extraordinary. Bohemund had been absent for so long that one could easily dispense with his presence. But once back in his native country, he ought evidently to have been buried in his own principality, whose heir was his small son. Taranto had a splendid cathedral [27], built to suit both Norman and southern Apulian tastes, soon after 1080.Bari was the archbishop's see, with a fine cathedral as well and a clamourously famous, brandnew pilgrim church, St. Nicholas [28]. Yet, without hurting sensibilities too much he could still have been buried at Venosa in the Abbazia della Trinità which his father had not only transformed into a model Norman abbey but also ambitiously conceived of as the place where the Hauteville ought to be laid to their last rest.

He could not, however, have been buried at Canosa without causing surprise or even anger among his subjects – *unless he had some very good reasons*. Canosa probably still had some importance as a road-junction but it never was nor got to be a Norman centre in the real sense of the word. Towards the end of the century that had just passed, its ecclesiastical affairs were being looked after by the bishop of Ruvo, a day's journey away. Its fortunes might have been slightly on the rise as a result of the recent discovery of the bones

(27) For general ref. to architecture in the text, see BERTAUX, *op. cit.*, or WILLEMSEN, *op. cit.*

(28) Where his remains might have been awaiting the last rites – which could explain Alb. of Aix's mistake, cf. p. 4, n. 12 above. He prayed in its crypt before leaving on crusade. *Bibl. sanct.* (*op. cit.*), XI, p. 933. – Cf. Franco SCHETTINI, *La basilica di San Nicola di Bari*. Bari, Laterza, 1967.

of St. Sabinus and the hubbub about the new cathedral but it was not even within Bodemund's domain [29].

The funeral, in any case, must wait since the chapel – "an Eastern kubr with its dome erected to contain the remains of a Christian king", in the famous words of Ferguson [30] – had to be built first, which, according to tradition, the lady Alberada took care of [31].

Meanwhile Duke Roger would have died as well, in 1111. His tomb was already foreseen in the cathedral of Salerno. So the brothers might easily have been buried in the same year, perhaps not many weeks apart.

Soon also the curious fact that they had died on days quite close to each other was apt to be noticed. Not only because the Middle Ages were keen on symbolism and allegory but, on the whole, it was the day, not the year that counted [32].

Since funeral, anniversary days and also the year were so closely connected in time, the next step evidently would have been to suppose that Bohemund, the less important of the two, had actually breathed his last in the same year as his brother.

But even more than anything else the confusing chronology of the Middle Ages might have contributed to that impression [33]. It is safe to say that all western sources had their information secondhand, after a lapse of many years, sometimes even centuries [34]. Nor must one forget that figures were continuously being adapted and readapted to one system of dating or another. A year or two could very well be lost in the process. The Abbey of Molesme, that "dependable" source [35], even managed to mix up the year of death of its founder, St. Robert, recording 1110 instead of 1111 when, in the latter part of that *same* century it had to readjust to the "Easter" style [36].

(29) See pp. 1 above ; 9, n. 37 and 19 below.

(30) See p. 1, n 2 above for quotation. Bohemund is given as already buried in an act of 1118 by Duke William. SCHULZ, *op. cit.*, p. 62 and *ib.*, n. 1.

(31) A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*. Milano, 1902, II, p. 556.

(32) See p. 127, n. 17 above.

(33) See p. 3, n. 8 above. Also CHALANDON, *op. cit.*, p. 308.

(34) See p. 3 above.

(35) See p. 4 above.

(36) LAURENT, *op. cit.*, II, p. 544. Rey himself counted wrong, giving Bohemund's "day" as 6 March instead of 5 March. *Op. cit.*, p. 334.

2. Bohemund and the Church of San Sabino

Canosa di Puglia lies at a distance of about 42 miles along the Via Traiana from Bari. One has to look into the organization of ecclesiastical provinces at the time to find an explanation for how the Prince of Taranto came to be connected with a place so far outside his own lands – and garrisoned by Duke Roger's troops (37).

Canosa had survived only nominally as a bishopric after its sack by the Saracens. It was long joined to Brindisi. Under the Byzantines Bari had become the see of an archbishop who exercised authority over a number of bishoprics, including Canosa. In 1044 (38), probably because of its ancient fame, the archbishops took over the dignity as part of their official title. The creation of Bohemund's principality did not cause a reorganization of the province Bari-Canosa (39). Through the archbishop therefore, whose wordly suzerain he was, Bohemund could influence clerical decisions in places beyond his own borders. But mostly any such power would make itself felt in obligations only – as when in December 1091 the bones of St. Sabinus were unearthed at Canosa (40).

Elia's rôle.

Archbishop Elia himself appears to have caused their discovery by having investigations conducted on the spot (41) and if so, it was a politically skilful move for it must certainly have helped to appease

(37) In the peace-treaty between the brothers (1089) Bohemund was given the heel of Apulia (Bari-Otranto) and some strong places in Calabria, Chalandon, *op. cit.*, I, p. 295. Canosa had fallen to the Guiscard in 1073. Ten years later it broke away to fight for the western emp. Henry but was subdued. In 1100 Roger had to hurry troops there to put down another rebellion, Romuald of Salerno, *Op. cit.*, p. 202. In 1117 the Norman-supported archbishop of Bari was assassinated on the road between Canosa and Barletta. See also Chalandon, *op. cit.*, I, p. 223 and II, p. 593 for appointments to the church at the time.

(38) *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccl.*, Paris, 1949, XI, p. 760.

(39) Ughelli, *Italia Sacra*, Venice, 1721, VII, col. 606 ff. ; Schulz, *op. cit.*, pp. 54-55 ; Chalandon, *op. cit.*, I, pp. 23, 68 and II, p. 593, n. 3 and p. 594.

(40) Ughelli, *op. cit.*, col. 610-11.

(41) "Angelarius Archipraesul Canusi attulit huc corpus sancti Sabini a Canusio, quod fuit occultum in hoc templo usque ad tempus Eliae Archiepiscopi Barinorum & Canusinorum, à quo fuit inventum ...", *ibid.*, col. 611.

feelings badly hurt by the recent, ready dismissal of Sabinus as patron of Bari. A native Apulian saint of great renown he had had to yield to the foreign Nicholas of Myra (42), whose cult, popular with the Byzantines, may have been introduced into Bari perhaps no more than half a century before (43).

But it could have served yet another purpose for Elia, namely to shift as much as possible of the remaining interest in Sabinus from Bari to Canosa, the town where the saint had been bishop in the 6th century. For the past two centuries Bari had claimed that it was sheltering his relics while Canosa again had fervently vindicated the honour for itself – though the exact place of burial was lost. Bari cathedral continues at this day to bear the name of Sabinus, yet, whatever the truth (44), things could hardly have worked out better for the harrassed Elia.

The retroscenes were as follows. A few years ago the then Benedictine abbot had unexpectedly found himself in the hurricane's eye, the arbiter of events that well could have led to serious riots. Pious robbers had taken the corpse of St. Nicholas away from its grave in Myra, on the coast of Asia Minor. Their ship anchored in Bari harbour on 9th May 1087. Representatives for the religious confraternities soon gathered on the quay, competing with each other for the relics. The crew, however, demanded that a church first be built. The city mob streamed to the waterside as well and tumultuous scenes followed. Finally Elia had succeeded in gaining custody till details about the new shrine could be agreed upon. But violence broke out once more and, humiliated, archbishop Ursus had had to ask Elia to mediate again. From then on the abbot and former monk of La Cava had been in complete charge of all to do with St. Nicholas' remains. He had managed things so well (45) that

(42) "... Bari, di cui fu eletto patrono a posto dell'antico protettore S. Sabino". *Bibl. Sanct.* (*op. cit.*, XI, p. 930. For both saints and their cult, see *ibid.*, IX and XI, as well.

(43) B. LEIB, *Rome, Kiev et Byzance*. Paris, 1924, p. 53 ; Appendix II in ORD. VIT., *op. cit.*, 1973, IV, p. 353 (leaves out precise source ref.). Cf. also *Bibl. Sanct.*, XI, p. 935 and esp. *Anal. Boll.*, xxii, 1903, p. 354.

(44) The question is very complex. *Bibl. Sanct.*, XI, pp. 553-4.

(45) The story, very wellknown, is told with slight variations by different chroniclers, except for the part of Elia. Cf. *Ibid.*, IX, pp. 929-32 ; B. LEIB, *op. cit.*, pp. 51-74 ; Appendix II in ORD. VIT., *op. cit.*, (contains a somewhat garbled

Pope Urban II not only could consecrate the crypt of the new church already two years later (1089) but also there and then had confirmed Elia as archbishop of Bari-Canosa, Ursus having died in the meantime (46).

However, in his new dignity Elia was in a much more difficult position than before. Already advanced in age he had rather involuntarily become the spearhead of a movement whose impact on Bari was revolutionary since by now it must be clear that St. Nicholas was going to substitute St. Sabinus as patron of the town. His clergy was no doubt by now fighting each other over the matter as bitterly as they had always done over the "missing" relics of their old patron ; but St. Sabinus must also still have had his supporters among levelheaded and conservative townspeople who refused to be shaken in their old allegiances by the current mass hysteria.

Elia himself, with the waves threatening to overtop him, was probably desperately searching for ways and means to lighten his vessel. At this point he could in fact have had no cleverer idea than causing Sabinus' bones to be dug for and found where they most intimately belonged, namely at Canosa, two days' journey away from Bari.

Yet, once the celebrations were over, Elia must soon have discovered that he was in for more troubles still. For the church at Canosa, whatever its state in 1091-2 (47), definitely did not provide an adequate setting for as valuable relics. But to take them to Bari meant to destroy the purpose of what was assumed above to have been the main object of Elia's diligence : since, putting the Sabinus-party as well in possession of the relics of its patron could not but permanently worsen tensions in that city.

Obviously they must stay at Canosa and as obviously therefore the town must have a new and impressive church to honour the saint, just as the one that was now being built in Bari for his rival, Nicholas : anything else was unwise policy.

account as well of background events before 1087 and relations Ursus-Elia. See p. 10, n. 43, above).

(46) Bohemund seems to have asked the pope for Elia's consecr. which indicates that he and the archbishop were on good terms. UGHELLI, *op. cit.*, col. 610. He is also described as already in possession of Bari. Cf. p. 12, n. 48 below.

(47) See p. 142, n. 66 below.

But Elia must have been extremely short of money, having naturally poured all available funds – and continuing to do so, into the construction of St. Nicholas, his great work. Duke Roger, within whose territory Canosa was, could hardly be petitioned any more. Besides that it was not easy to get him to loosen his pursestrings (hence his nickname "Bora"), he had already generously contributed to Elia's main project by relinquishing the site, occupied till then by the ancient and ruinous palace of the Byzantine viceroys (catapans) of Italy.

Yet, once more things promised to turn out well for the busy archbishop. In 1087 Roger had been overlord of Bari but the city passed to Bohemund around 1090 ([48]), ca. a year before the rediscovery of the Sabinus relics. As *princeps Bari* Bohemund would be morally obliged to support financially pious projects furthered by the archepiscopal see. Nor, in the special case Elia now had in mind, could anybody accuse the prince of partiality towards one particular patron saint since the main events had occurred before his time.

Briefly, by stepping in with respect to Canosa Bohemund would enable the archbishop to sail clear of a situation of intense financial and emotional distress. And to top it all, if he were made "spontaneously" to pay for a new building at Canosa, sumptuous enough to serve as a fitting centre for pilgrimages, nobody could reproach Elia with having been the person to want to exile Sabinus from Bari.

If this was how the archbishop had reasoned – and given the circumstances, it is highly probable he had, Bohemund as well stood to profit. Bari was an unruly city but this chivalrous gesture by its new master towards an old patron saint on the decline, couldn't but excite good will for him among all parties, irrespective of which saint they preferred as patron in the future. All considered, it is not surprising therefore that, according to an old tradition at Canosa, still strong in the 19th century before the great emigrations to other parts and notably America, had begun, Bohemund financed the entire church ([49]).

(48) As the result of an exchange between the brothers. CHALANDON, *op. cit.*, I, p. 295, n. 4.

(49) See p. 1, n. 3 above.

But he was hardly somebody to go as far as to such munificence without claiming a certain control over what happened. That again must have suited Elia very well. He already had his hands full, what with St. Nicholas, whose upper church was completed in 1105, shortly before his death, what with the problems of his archbishopric. In fact, he could hope for nothing better than being allowed to turn over most of the responsibility to Bohemund and that may perhaps be why the extracts concerning Elia that have come down, do not mention the building nor, alternatively, any thorough restoration, of the church though the consecration itself in 1101 must have been a major event in Apulia (50).

Prince Bohemund's Fancy.

The architecture of San Sabino has always caused speculation on the part of the learned, especially as the church has been so badly damaged in the course of the centuries, both through earthquakes and restoration attempts, that it is not quite certain what it really looked like. The original facade was demolished in ca. 1700 A.D. and the pavement is sunk to several feet below the present street level. But its strangest feature, existent today, are the five domes it has in common with San Marco of Venice ; it evidently makes for a resemblance in the general atmosphere as well, perceivable also to non-experts. The prototype for San Marco again is known to have been the long since destroyed Church of the Holy Apostles in Constantinople (51).

Not surprisingly scholars concerned with the architecture of San Sabino have already long suggested that Holy Apostles may have

(50) See p. 19 below.

(51) Otto DEMUS, *The Church of San Marco in Venice. History. Architecture. Sculpture*. The Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 1960, pp. 23 and 90 ff., also for 11th century reconstruction. Literature on S. Marco abounds and polemics with resp. to exact relationships in various periods cannot be entered upon here. For the medieval, spiritual approach to copies of famous buildings see esp. R. KRAUTHEIMER, *Introduction to an "Iconography of Medieval Architecture"* (1942), reprinted with add. bibl. in ID., *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*. London, 1971, pp. 115-50, and G. BANDMANN, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Berlin, 1951.

been used for a model here too (52). It is quite unnecessary to suppose intermediaryship by Venice since what motivation was there for turning to an alien republic far up north when Apulia for nearly two centuries, as a Byzantine province, had been in direct contact with Constantinople ? If Bohemund was involved in the architecture – and he probably was : I repeat, one could not very well expect him to pay without giving him a chance to approve of the general planning, the Holy Apostles influence seems more likely still, as apparent too from further below.

Also, a Greek-inspired shrine could hardly have been the ideal choice of a Latin archbishop (53), a former Benedictine abbot to boot – even had not Elia's tastes, to judge from the stately San Nicola of Bari, run in quite the opposite direction. Neither had the Orthodox religious element ever penetrated northern Apulia (54). Bohemund,

(52) Bertaux, followed by others. "Il est très probable que le modèle de la cathédrale de Canosa a été, non point une église byzantine d'Italie mais une église d'Orient, comme celle des Saints-Apôtres qui fut reproduite à Venise et qui entre tous les anciens monuments chrétiens de Constantinople, avait dû frapper les Occidentaux par l'étrangeté de sa silhouette". *Id.*, p. 386. Other, more farfetched theories have since also been advanced, though with no great success. The oriental element, which remains San Sabino's most outstanding feature, was stressed once again by A. Venditti in his somewhat ambivalent but usefully annotated "*La cattedrale di Canosa*" in *Napoli Nobilissima*, 1963-4 (pp. 171-84), pp. 179-80 ; for appraisal see *Aggiornamento* ... (*op. cit.*), V, p. 600. However, it cannot be the purpose of the present study – with its emphasis on the hitherto largely neglected human factor, to engage upon a discussion of pros and cons from the architectural point of view – which moreover tends to impress the mind as rather futile, since the ravages wrought by time have been too thorough, as already stated in the main text above. For a list of the existing lit. – "often however only ... articles and studies of a general character or in support of particular theses ... (my translation)" as well as a critical review, see *Ibid.*, *loc. cit.* – Cf. R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth, 1965, p. 285 (Paperback edition, 1975, p. 427).

(53) In 1097 Urban II held a council in Bari (in the crypt of San Nicola), to try to reach a concord between the Greek and Latin churches, UGHELLI, *op. cit.*, col. 612.

(54) A. VINACCIA, *I Monumenti Medioevali di terra di Bari*, Bari, 1915, p. 95 : "... dovuto principalmente alla preponderanza dell'elemente longobardo ... si aggiunga il movimento religiosi dei frati Benedettini che ... tende già con tutte le forze ad allontanare e distruggere l'influenza dei frati Basiliani dipendenti da Costantinopoli". VENDITTI's *Architettura Bizantina nell'Italia Meridionale*, Ed. Scient. It., n.d., I-II, does not, as its subtitle "Campania-Calabria-Lucania" (i.e.

on the other hand, very readily encouraged things Greek. He even seems to have had a marked predilection for them (55), a real preference very likely, though perhaps partly also born out of a sense of political expediency since southern Apulia was still much under Byzantine influences.

St. Sabinus had been a friend of St. Benedict, and conversed with him at Monte Cassino but he also stands out in history as the leader of an important papal mission to Constantinople where he even may have been twice (56). This part of Sabinus' lifestory must have intrigued Bohemund especially, perhaps even made him feel closer to the saint to whose rescue he had had to come so suddenly. For Bohemund could hardly have been his father's son, if he did not dream of Constantinople still, though the Guiscard's enterprise had not outlasted his death in 1085. Thus, with an already whetted taste for Byzantium and supremely ambitious, perhaps pleasantly stirred too by the saint's associations with Constantinople and also in possession of a certain wry humour, he would only have acted in accordance with what is known from the *Alexiad* about his general character, if he had suggested the most famous church he could think of in the Byzantine world as the model for San Sabino. Next to St. Sophia, obviously totally unsuitable for northern Apulian conditions, this was Holy Apostles.

Yet, San Sabino may not have received many visits from Bohemund – partly because he was a great deal absent from Apulia and partly since it was a bit awkwardly situated in his brother's territory.

However, once he had become acquainted with Asia Minor, he must have appreciated the landscape around Canosa – as different

Basilicata) indicates, concern Apulia but he gives the zones as well in *ibid.*, I, pp. 168 and 169 while the item "Il Monachismo Greco nell'Italia meridionale" may be generally useful (*ibid.*, pp. 163-183).

(55) Ch. DIEHL, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris, 1894, pp. 175-6.

(56) Se item in *Bibl. Sanct.* (*op. cit.*), XI. Venditti, though giving a long historical introduction to his *La cattedrale ...*" (*op. cit.*, pp. 172-4) somewhat surprisingly disposes of St. Sabinus in a parenthesis as "(vescovo della città nel VI secolo)" (p. 171), with a later ref. in a short note to his age and year of death (p. 181, n. 15) while the discovery of the relics is not mentioned at all and Elia occurs merely in another scanty note telling of his accession to the archbishopric (p. 181, n. 27).

from Taranto as it was reminiscent of that Syria which – to judge from his epithet, had made him wholly forget his native Apulia. In any case, he still kept San Sabino in mind : on his return from Syria he gave to the church two thorns from the crown of Christ (57). By that time he had of course already paid his visit to Constantinople, though not quite as the conqueror he had once hoped to be – and yet was determined to become.

There exists a description of the Church of the Holy Apostles and its surroundings from about a century later. The Byzantine author speaks of the "deep and fertile soil" upon which grows an abundance of crops, of how the "land around this church is full of strength and rich in wheat" and how "much and how wide is the open country" one can see from the church, lieing as it does, upon one of the hills of the city (58). The view from San Sabino, also on a hill, might not have looked much different in Bohemund's times. The fields around Canosa were famous for yielding rich harvests – when allowed to ripen in the stooks – and still today agricultural products from the neighbourhood are the little town's chief mainstay.

But why should a prince of Bari-Taranto insist on being buried at Canosa ? For reasons already given in the text, it was a most extraordinary last wish (59). Earlier scholars, aware of the problem, have tried to solve it by explaining that Bohemund had died in the town but there is nothing to justify them and it seems likelier he died at Bari (60). Yet, even supposing that he had suddenly been taken ill,

(57) SCHULZ, *op. cit.*, p. 62. Probably acquired in Cple. "For there" – according to Sir John Maundeville who, in 1322, was given one "as a great favour" – are many of them broken and fallen into the vessel that the crown lieth in ; they break for dryness when men move it, to show it to great lords that come thither". *The Book of Sir John Maundeville* in T. WRIGHT (ed.), *Early Travels in Palestine*, New York, 1968 (reprint), p. 133.

(58) Nikolaos MESARITES, *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople. Transact. of the Am. Philosoph. Soc.*, N.S., vol. 4, part 6, 1957 (Ed., comm., transl. Gl. Downey), ch. III, p. 863, ch. IV, p. 863, ch. V, p. 864.

(59) See p. 7 above.

(60) For Canosa, see BERTAUX, *op. cit.*, p. 312, omitting any ref. Cf. p. 7, n. 28 above.

The confused passage, quoted by Venditti in "*La cattedrale ...*" (*op. cit.*), n. 25, p. 181 but which should belong to n. 31, p. 182 contains an argument too absurd

the remains of princes and great nobles were not usually abandoned in places where they happened inconveniently to die. It was quite common to transport corpses over considerable distances, almost irrespectively of climate (61). Besides, the arrangements would also deprive his subjects of the pomp and circumstance of a princely burial, all the pageantry the Middle Ages were so fond of, and perhaps even make them additionally resent a dynasty still foreign to them. Nor could one expect the population of Canosa, probably heavily Lombard since not too far back in the past their sympathies had lain with western emperor Henry, to view a Norman funeral invasion of their town with a very friendly eye (62) – even if it was the question of the remains of the sponsor of their new cathedral.

It cannot have been a mere feverish whim. Neither Bohemund's wife, the Princess Constance of France, now regent of Taranto, nor his mother, the practical Norman lady Alberada, dared set it aside, however much they disliked the idea (63).

to necessitate refutation beyond what has been said in the text above. According to Venditti's source A. PETRUCCI, *Cattedrali di Puglia*, Roma, 1960, p. 75 f. Bohemund's body might have been carried to Canosa by the Normans because, having perfectioned their art of government, they realized they needed to make friends with the Curia as well as the locals, including clergy ; this resulted in their making use of the cathedral, they had found "readymade", as a tomb for Bohemund, just as they had used the cathedral of Venosa as a pantheon for the Hauteville. May I merely observe that Bohemund's body could hardly have been at the free disposal of his halfbrother's very young son, Duke William of Apulia, or the latter's mother, entrusted with the regency.

(61) Thus for ex. the remains of Baldwin I of Jerusalem were taken back from the Sinai where he had died (1118). See Albert D'AIX, Book XII, ch. 27 for the king's own picturesque instructions.

(62) See p. 9, n. 37 above. Schulz has an interesting passage on the subsequent fortunes of the church, which it was apparently thought necessary to separate from Bari and subject to direct royal control from 1118 onwards. *Op. cit.*, pp. 54-5 ; cf. also p. 8, n. 30 above. A reason might perhaps have been the disaffection of the people of Canosa for their cathedral, built by a Norman and also become the burial site of that Norman. See p. 2, n. 4 above. The towns of Apulia constructed their cathedrals as "an expression of independence" while the Normans, on the contrary, strove to bring these towns under their own monarchical rule. Pina BELLI D'ELIA, *La cattedra dell'abate Elia. Precisazioni sul romanico pugliese*. Bollettino d'Arte, 1974, p. 10.

(63) Both chose their graves elsewhere. Constance's is not known but if at San Sabino there would have been some record. Alberada had herself buried next to

Part of the reason must have been that Bohemund had built the cathedral in the usual, larger sense of the word (64), which automatically entitled him to a grave within. But it cannot explain all : there was probably yet another, to medieval minds much more compelling reason and perhaps known to his intimates only. On his later visits to San Sabino he had been able to compare the aspect and site of the church with the mental image he had retained of the "real thing" in Constantinople, memories, which, if not before, had returned to him on his deathbed.

Erected to the design of Holy Apostles, San Sabino really copied a building that was also the time-honoured mausoleum of the eastern emperors. And the resemblance can be carried even further : for Bohemund was not buried in the crypt, as perhaps would have seemed more natural – and certainly been easier for the guardians – yet, neither did the imperial catafalques he had seen in Constantinople, stand in the church itself but in a "domed rotunda, adjoining the church" (65), just as he had now desired his own to do.

So, on Apulian soil, there could hardly be any worthier restingplace for the bones of one who all his active life had fought for the diadem worn by the eastern caesars.

If that was Bohemund's real reason it is eminently comprehensible and, with all its mystical associations, supremely medieval as well. It also fully explains why those around him, with whom, after his death the final decision lay, could not bring themselves to ignore the wish, not even for the sake of political expediency – and lastly, why Bohemund, in his epithet, is remembered more as an Oriental monarch than the ruler of a not too large Italian principality.

her divorced husband in the now ruined abbey of Venosa. Her tomb is the only still existent today, with its famous inscr. bidding those that look for her son to go to Canosa. BERTAUX, *op. cit.*, p. 321 ; WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 299, n. 26.

(64) As for ex., Abbot Sugar of St. Denis : "Er betrachtete sich als Erbauer seiner Klosterkirche und hat seinem Baumeister ... zweifellos sehr prazise eigene Vorstellungen und Anweisungen übermittelt : *Propyläen Kunstgeschichte*, Berlin, 1969, V. *Das Mittelalter*, I, p. 43.

(65) Nik. MESARITES, *op. cit.*, ch. XXXIX, p. 891 and ch. XL, p. 892. For more precise information on the rotunda and sources, see R. KRAUTHEIMER, *On Constantine's Church of the Apostles in Cple*, in *Studies in Early Christian, Med. and Ren. Art.* London, 1971, pp. 27-34.

Who were Guibertus and Acceptus ?

A marble tablet, still to be found in the Church, tells of San Sabino's solemn consecration in 1101 through Pope Paschal II. The pope was surrounded by a glittering assembly, he had brought a magnificent retinue himself and high Apulian church dignitaries and great lords were naturally present as well (66). Yet, the Prince of Taranto was not there. Having founded his Antiochene principality, he was now marking time in a Moslem prison where he would stay for three more years.

But the bishop of Ruvo attended most certainly. Since no successor is recorded for him till 1110, he was probably still that bishop Guibertus who in 1082 had had the superintendance of the affairs of Canosa (67). That year he had agreed to invest the prior of Monte Pelusium with the then as yet non-cathedral old church of Canosa, provided the "Prior would let him have every year up to four pound of bee wax upon the day of Holy Saturday (68) and furnish him with a horseman as escort whenever the bishop went to Bari or Canosa" (69). Guibertus flourished already in 1071 when he "was present at the consecration by Alexander II of the new church of Monte Cassino ...".

In a flurry of generosity, perhaps moved by the splendour of the papal presence, he was to decide that San Sabino should have a marble pulpit or ambo. This was a most unusual thing, a great luxury, in a South Italian church of the period : even Monte Cassino

(66) For inscription see SCHULZ, *op. cit.*, pp. 55-6 ; F. LENORMANT, *L'art du Moyen Age dans la Pouille*, dans *Gazette des Beaux Arts*, Paris, 1883, p. 372 f. ; VENDITTI, «*La cattedrale ...*» (*op. cit.*), p. 182, n. 29. This is not the place to review all the arguments for or against whether the church, consecrated with great pomp by the pope in 1101, was a completely new building or not. See VENDITTI, *ibid.*, p. 174 ff. for a number of opposing views and theories. Cf. moreover my n. 52, p. 14 above.

(67) "... the Church of San Sabino which was in the diocese of Ruvo ..." UGHELLI (*op. cit.*), VII, col. 764.

(68) Bee wax was needed for the giant Easter candlesticks in the columns that have their fixed place close to the ambo.

(69) UGHELLI, *Ibid.* Ruvo is the next station south on Via Traiana (30 Rom. mls. or a day's journey). From there to Bari are 12 Rom. mls. H. NISSEN, *Italische Landeskunde*. Berlin, 1902, II, p. 857.

possessed only a wooden one [70]. The commission of such an expensive piece of marble furniture could not have seemed justified until the erection of a new church endowed with cathedral status [71].

But Guibertus must have been dead by the time it was installed for his archdeacon Acceptus was able to claim most of the honour in an inscription where the emphasis is very much on the latter. On the upper edge of the border which frames the side of the pulpit turned against the church, one reads, "P(ER) IVSSIONEM D(OMI)NI MEI GVITBERTI VEN(ERABILI)S P(RES)B(ITE)RI" while across the middle field it is stated in considerably more eye-catching characters "EGO ACCEPTUS PECCATOR ARCHI/DIAC(O)N(VS) : FECI HOC OPUS" [72]. However, the inscription can hardly mean anything more pretentious than "By order of mylord Guibertus, the venerable bishop [73], I Acceptus, sinner, archdeacon, had this work executed" [74].

No year is given, yet earlier art historians could easily date the pulpit to around 1100 or later because of its typical baseframe. Carried on small columns, such ambos appear on a number of

(70) M. WACKERNAGEL, *Die Plastik des XI. und XII. Jahrh. in Apulien*. Kunstgesch. Forsch. Kgl. Preuss. Hist. Inst. In Rom. Leipzig, 1911, p. 23.

(71) Remains of two stone ambos of the 11th cent. exist at Monte Sant' Angelo and Siponto. The former was one of the most famous pilgrim sanctuaries of the period and the latter the see of an archbischop who was also styled "archbishop of Monte Sant'A". WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 298, n. 15. See also H. SCHÄFER-SCHUCHARDT, *Die Kanzeln des 11. bis 13. Jahrh. in Apulien*. Wurzburg, 1972 (Diss. 1974).

(72) BERTAUX, *op. cit.*, p. 444, n. 1, fig. 182 (p. 445) ; WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 298, note 18.

(73) "Presbyter" and "episcopus" were used "interchangeably" in the early church. *Oxford Dict. of the Christ. Church.*, 1974, p. 79. Its use in the MA was "wide and varied". *Enciclopedia Italiana*, 28, 1, p. 199. Cf. also *Larousse*, 27, p. 621 (prêtre).

(74) "L'emploi du mot *jussio* fait penser à l'exécution d'une volonté testamentaire. Quant au mot *feci* il peut aussi bien signifier "j'ai fait" que "j'ai fait faire". J.-R. GABORIT, *L'ambon de Santa Maria de Siponte et les origines de la sculpture romane en Pouille*, in *Mélanges René Crozet*. Poitiers, 1966, I, p. 256. Workmanship is stated in the following terms : a) on the bishop's throne (see p. 2 above) *"URSO P(RE)CEPTOR ROMOALDUS AD HEC FUIT ACTOR"*, b) on the bronze-doors of the mausoleum : *"... FECIT HAS/ IANVAS E(T) CANDELA-BRUM"*. WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 298, notes 19 and 20. See also p. 22, n. 80 below.

illustrations from pascal rolls but never before the date in question (75). No particular efforts were made, however, to establish the identity of the persons or the real significance of the inscription.

A young German art scholar, M. Wackernagel, could therefore in 1908 claim that the Canosa pulpit was the work of a much earlier period (76). More or less ignoring Guibertus, though he is easily identifiable from Ughelli's bishop lists, Wackernagel made it his chief contention that Acceptus had been an Apulian sculptor of the former half of the 11th century and the leader of a prosperous workshop (77).

This is based partly on a misconception of the title. Like archbishop – nowadays only an honorary appellation in the Catholic church – archdeacon has lost the meaning which appertained to it in the Middle Ages when its grandeur was almost on a level with a bishop's.

An archdeacon functioned as the bishop's vicar, his paymaster, the administrator of the church property, and was often the mightiest man in the diocese, "Mylord" not excluded (78). He might succeed to the see when it became vacant : a close example in time and place is Leone, archdeacon of Siponto, who in 1118 was elected

(75) BERTAUX, *op. cit.*, pp. 213 ff. and 564 ; *id.*, p. 443 refers to P. Schubring's study "*Bischöfstühle und Ambonen in Apulia*", in *Zeitschr. f. christl. Kunst*, 1900, XIII, col. 194-214. Cf. also WACKERNAGEL, *op. cit.*, p. 22. The rolls were read by a deacon mounted in the ambo. He would bless the Easter candlestick and the ceremony also contained a hymn in praise of bees. BERTAUX, *op. cit.*, p. 216. No wonder Guibertus focused his attention on a worthy ambo.

(76) "*La Bottega dell''Archidiaconus Acceptus', sculptore pugliese dell'XI secolo*, in *Bollettino d'Arte*. Roma, 1908, pp. 143-50.

(77) Wackernagel elaborated his theories in German in his *Habilitation*, published in 1911. V. p. 20, n. 70, above. Pertinent passages are overloaded with the rhetorical argument of "anticipation" (V. ARISTOTLE, *Rhet. ad Alex.* (Loeb.), XVIII, p. 349 ff. or 1432 b). Wackernagel still had to maintain that Guibertus was unknown though the very volume of Ughelli that contains the reference to the bishop had passed through his hands (ref. to it on his p. 6, n. 4). In n. 1, p. 4 he cites a reference to such a bishop from the *Anon. Casin.* quoted by Huillard-Bréholles (*Rech. sur les mon. et l'hist. des Norm. et de la maison de Souabe dans l'Italie mér.* Paris, 1844), who had proposed a connection. Guibertus' importance lies in his dates which ascribe the pulpit to a later period than what would have fitted in with W's theories.

(78) *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris, 1924, I, col. 948-1004.

archbishop (79). That such an exalted personnage should have worked as a stonemason or kept a workshop of the kind – provided he had had the leisure to do it, which seems wholly improbable – must be regarded – and even more so in the class-conscious Middle Ages – as totally out of the question (80). But since an archdeacon counted among his duties the inspection of church furniture (81), Acceptus would have been well enough informed about the "trend in pulpits" to explain in great detail to the sculptor what he wanted. Thus, in whatever fashion one might choose to interpret the grammar, Acceptus with some justification considered himself both "preceptor" and "actor".

Wackernagel placed his "Acceptus" in a time when the Normans, comparative newcomers to Apulia, were as yet acting as the well-paid if unrully allies of the Lombards, between whom and the Byzantines the powergame was still in full swing. A rare and expensive stonepulpit, adorned with a mask displaying the Norman features would have been a most incongruous thing. But an important proof to Wackernagel is precisely the character of the mask, which he dismisses as "archaic" and artistically insignificant.

Theory of "Acceptus and His Workshop".

Wackernagel discovered at the grotto-sanctuary of Monte St. Angelo three marble fragments, two of which had evidently once

(79) G. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia*. Venezia, 1866, XX, p. 583 (N. VII). Other examples occur through-out the work.

(80) Another example in Apulia of a priest (*sacerdos*) working as an artisan may seem to lend some support to the assumption that Acceptus had done so. On the backside of the Bitonto pulpit reading desk, a place inconspicuous enough, is inscribed *Hoc opus fecit Nicolaus sacerdos et protomagister*. BERTAUX, *op. cit.*, p. 656 ; WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 301, n. 41, and the year 1229. Again, an inscription in the clocktower at Trani says : *Nicolaus sacerdos et protomagister me fecit*. BERTAUX, *op. cit.*, p. 634 ; WILLEMSEN, *op. cit.*, p. 300, n. 30. That *fecit* in the 2nd case at least, does not mean that Nicolaus acted as a mason himself is clear. But there is also an enormous difference in status between him and Acceptus. A priest need not necessarily be employed as such and parish priests' status was low. W. S. DAVIS, *Life on a Medieval Barony*. New York, 1923, pp. 388-90. *Proto-magister* again is a worldly title accorded by Frederick II to the best among the artists he employed. BERTAUX, *op. cit.*, p. 704.

(81) *Dict. de Droit Canonique*, *op. cit.*, col. 972-3.

belonged to an ambo. They were, on one hand, an eagle reposing on a bearded human head that topped a semipillar, and, on the other, the lectern which the eagle had once balanced on its head. This lectern carried the date 1041. The third fragment consisted of three broken slabs of sculptured marble, probably once part of the frieze of the same ambo. Incomplete inscriptions in Latin ran along their edges. Wackernagel deciphered the phrase at the bottom of slab "C" : "... ULPTOR ET ACCEPTUS VVLGO".

This became to him a "(SC)ULPTOR ACCEPTUS" who, flourishing around 1041, had made not only the ruined stone pulpit at Monte St. Angelo but also the still intact one at Canosa ([82]).

He then went on to uncover the remnants of a third stone ambo at the former archiepiscopal see of Siponto, namely a much corroded frontal piece consisting of an eagle (minus head and one wing) that reposed on a human head, bearded as at the Monte, and three marble slabs. The slabs, inscribed with letters of the same type as at the Monte, were carved with lotus and palm-leaf motifs, reminiscent of both other ambos ([83]).

Another fragmentary inscription "(E) STO LEONI" ([84]) he interpreted as referring to one Leo, who was archbishop of Siponto

(82) The inscription is given in the Italian version (*Op. cit.*, p. 143) but not in the later German that takes a "(SC)ULPTOR ACCEPTUS" for granted (*Op. cit.*, p. 6). Acceptus is, however, a common form of the Latin verb *accipio*. The inscr. might simply have stated that a certain sculptor – if "ulptor" means that – was "welcome everywhere".

(83) Wackernagel regarded the front pieces as the most important common characteristic of the "Acceptus-pulpits". *Ibid.*, p. 22 f. But numerous examples of the same type can be found. Caserta Vecchia is only one example, SCHULZ, *op. cit.*, p. 59. "Avec quelques variantes, ce monument appartient donc à un groupe d'ambons d'un type assez répandu en Italie méridionale". GABORIT, *op. cit.*, p. 253. It is improbable that they all were the invention of the Apulian 11th century. The decorative motifs again are typically Byzantine (WACKERNAGGEL, *Ibid.*, p. 4) and exceedingly common. (T. HAMLIN, *Architecture Through the Ages*, New York, 1953, p. 124.) Nor are the resemblances very conspicuous, not even on Wackernagel's own illustrations (*ibid.*, Tafel I, c and II). At Canosa there are short pieces of only two palmettes each on either side of the projecting pulpit roundel while the pertinent frieze at Siponto is long and continuous, altogether rather different in appearance. Again, on the 2nd Siponto frieze only its ondulating band recalls the lateral decoration at Canosa, not that band's inside motifs. Cf. also the radically opposed opinions of WACKERNAGEL, *ibid.*, p. 7 and SCHULZ, *ibid.*, p. 59.

(84) *La Bottega* ..., *op. cit.*, p. 150.

and Monte St. Angelo in 1034-50. The Siponto remains could thus be supposed to belong to the same period as those of the Monte.

However, at neither one place nor another did the fragments give any idea of what the baseframe, essential to dating ([85]), had once looked like. But even the frontal pieces of Monte St. Angelo and Siponto, on one hand, and Canosa, on the other, showed great stylistic differences ([86]). Wackernagel solved this difficulty by pronouncing eagle and non-bearded mask at Canosa of a greatly inferior quality. He described the mask as "outright archaic" (*schiettamente arcaico*), with "big eyes, hair coarse and thick like a cap (and) the small mouth set in the usual primitive smile ..." ([87]) and spoke in his German version of the "archaisch maskenhaften, summarischen Abstraktionen" he thought he could perceive, now not only in the Canosa head but also the very corroded, bearded one at Siponto ([88]).

By then he had already established the sequence Canosa-Siponto-Monte St. Angelo (1041), with Canosa a bad first attempt, Siponto a bearable second stage and the Monte the finished product ([89]).

(85) V. p. 20, above.

(86) Already SCHULZ (*op. cit.*, p. 59) had pointed out the resemblance stylistically between the Canosa pulpit and Ursus' throne (see p. 2 above). The argument is repeated by GABORIT, *op. cit.*, p. 257 and admitted by P. BELLI D'ELIA, *op. cit.*, p. 2. The throne dates from the time of Ursus for whom it was made, according to the inscription (see p. 20, n. 74 above). If Wackernagel were correct in his theories the throne would have to be backdated some 40 years or so (cf. also p. 25, n. 92 below).

(87) *La Bottega ...*, *op. cit.*, pp. 145-7.

(88) *Die Plastik ...*, *op. cit.*, p. 34.

(89) *Ibid.*, p. 6 and passim. Again, asserting that "der sehr verstummelte" eagle of Siponto was to be regarded as "vollig entsprechend demjenigen in Canosa" (*Ibid.*, p. 5), he also admitted that while there were great stylistic differences between the eagle of Canosa and those of Siponto and the Monte, the Canosa one closely resembled the eagles on Ursus' bishop's throne (V. n. 86, above), yet without commenting further. *Ibid.*, p. 35. He too made the extraordinary statement that "Canosa trotz der ausdrucklichen Signatur des Acceptus die letzte in der Reihe und eine vorwiegend von Gehilfen ausgeführte Nachbildung des weit vorzüglicheren, weil mehr eigenhändigen Werkes von Monte S. Angelo ist". *Ibid.*, p. 7. Wackernagel in his German version, is apt to go back and forth on his own conclusions in a way that not only makes it difficult to follow him but also shows that he by that time (1911) must have known that his arguments could not

Wackernagel's findings came to have an unfortunate effect on the artistic evaluation of the pulpit. While hitherto it had been regarded as one of the marvels of Apulian art, "de proportions sveltes et fines, et de la plus élégante simplicité" (90), nobody really liked to refer to it any more (91) and among art historians it became the accepted thing that Wackernagel was right (92).

stand a closer scrutiny. The key issue is of course Guibertus' identity (V. p. 144, n. 77 above).

(90) F. LENORMANT, *op. cit.*, p. 374 ; BERTAUX, *op. cit.*, p. 443.

(91) Thus for example H. V. MORTON, *A Traveller in Southern Italy*, London, 1969, p. 140 and J. J. NORWICH, *op. cit.*, p. 285, n. 1 ignore it while stressing the beauty of the bishop's throne.

(92) See GABORIT, *op. cit.*, p. 253. P. BELLI D'ELIA gives the not very ample bibl. in *op. cit.*, p. 13, n. 7. It may be of some interest in the connection that I reached my conclusions independantly of Gaborit (*op. cit.*) whose paper I had not had the opportunity to read at the time. Gaborit argues that the Siponto ambo was made by one "David magister" : "Les rares auteurs qui font allusion à l'inscription qui le nomme le réduisent au rang d'un simple exécutant sous les ordres du chef d'atelier qui aurait été l'archidiacre Acceptus" (the note (23) points out that "Cette conviction n'est justifiée que par *une foi absolue* dans les identifications proposées par Wackernagel"). *Mais l'existence de cet atelier est loin d'être prouvée*". *Op. cit.*, p. 256 (my italics). He also asks, though he did not pursue the matter by research. whether "un dignitaire ecclésiastique aussi important qu'un archidiacre" could devote himself "systématiquement au travail de la pierre ?" stressing that, on the other hand, "le qualificatif de *magister* est très compatible avec son (i.e. David's) rôle de sculpteur". *Ibid.*, p. 256. See my pp. 21-22 above. In spite of Gaborit's very plausible arguments, Belli d'Elia chooses fully to subscribe to the Acceptus-theory again (*op. cit.*, p. 3), so also with respect to Canosa : "È probabile che il pulpito di Canosa sia l'opera più antica del maestro ..." (*ibid.*, p. 13, n. 17). The necessity to backdate Ursus' throne (see p. 147, n. 86 above) Belli d'Elia overcomes by making the ingenuous statement that having recently examined it in better light ("alla luce delle lampade") than one might suppose other scholars to have done, she had found it to contain "many rests" of an older throne "coevo" (contemporary) with Acceptus' pulpit (*Ibid.*, p. 2). Yet, there is still the difficulty of explaining away the sculptor himself (see p. 20, n. 74 above for inscr.). Wackernagel's persistent success precisely among those one might suppose would be most anxious to try to refute him – the degraded ambo belonging, after all, to the national heritage, may be due partly to the aesthetic attraction exercised by the "neatness" of such a theory, partly, no doubt, to Wackernagels's complex German (see p. 24, n. 89 above). Or should one suppose the mysterious existence, deep down, of memories connected with the times when the Normans, burning and pillaging, rode as masters through the land – of mental residues of a dark age, manifesting themselves subconsciously in obscure antipathies against things once intimately associated with the conquerors ? Already Schubring had a fleeting sensation of a

Image of the Prince.

Distinctly Nordic in character (93), the mask depicts the kind of "hatchetface" that once struck an attentive observer, noticeing it in a group of young Australian conscripts, as "wonderfully like all that one imagines of those English knights and squires – Norman-English – who rode through France with the Black Prince" (94). The skull, not very high, is finely arched, the bones of the long face are strongly developed, the eyes deepset, and nose and chin are prominent, the forcefulness of the latter yet enhanced by the smallness of the mouth, with its thin lips. It also shows an aristocratic refinement of facial structure, which makes it evident that it was never meant for a grotesque mask (95).

The hair, cropped to the ears, is arranged in finely carved locks. These mesh skilfully with the eagle's talons so as to make the bird's potentially painful grip seem more like something of a caress – a cleverly contrived feature if Bohemund is intended in the mask : since, at the time, the eagle, a common symbol of St. John the Evangelist, had not yet been replaced by its doubleheaded variant as the emblem also of the Eastern Roman empire (96).

The interrelationship of eyes, smile and tilt of head determine the startling expressiveness of the features which elevate the mask to a portrait.

connection between Bohemund and the ambo when he saw it, after it had been taken apart for removal, lying "as a wreck in the corner", though his suggestion that Bohemund might have contributed the money for it as well as the cathedral cannot, of course, be proved. *Op. cit.*, p. 205 f.

(93) Cf. A. C. HADDON, *The Races of Man*. Cambridge, 1924, p. 26. Normans and their forbears, the Vikings, came mostly from Denmark, S. Norway and S. Sweden which belonged to Denmark at the time. E. HUNTINGTON, *The Character of Races*. London, 1927, p. 253. The "Nordic Kernel Area", it still contains the type in great abundace. *The Racial Characters of the Swedish Nation*, in *Anthropologia Suecica*. Upsal, 1926 (Map facing p. 165).

(94) E. HUNTINGTON, *op. cit.*, p. 266.

(95) The National Museum of Taranto contains a large collection of Apulian masks, mainly types of the *populus* and useful for comparison, especially also with respect to racial traits. The new Museo Provinciale di Salerno has several masks as well, among them a small, highly interesting group that evidently portrays nobles (Lombard ? Not yet catalogized in 1979).

(96) V. LENORMANT, *op. cit.*, p. 376, for a short discussion of the eagle as imperial symbol in Apulian churches.

The man has to incline slightly forward to support the weight of the eagle (97). Or perhaps it is only the habitual stoop of a very tall individual ? The derisive, rather repellant smile and the compelling glance of the eyes reflect qualities of defiance and harsh pride. It is not a pleasant personality that comes across and yet, it is possible to believe that this man could also make himself "genuinely liked and admired". When the daughter of Alexis writes about what she sensed was the essence of psychological truth about her father's most formidable enemy, it is really the character of the Canosa mask, such as it appears at this day, she describes :

> "Now in this man something sweet appeared, but was impaired by alarming qualities on all sides. For as a whole throughout all his body the man was harsh and brutal both in size and looks, as it seems to me, and his laugh would have been a snorting in others. In soul and body he was such that both anger and love raised their heads in him, and both looked towards war. His intellect was resourceful and crafty and could elude all attack ... and being such as he was and so great he was inferior only to the Emperor, both in position and eloquence and in the other gifts that come from nature" (98).

In her minute physical description she mentions, among other things, such characteristics as that he "stooped somewhat", that, unlike his compatriots he had "no passion for long hair but was cropped to the ears", also that he was clean-shaven and that his (blue) eyes "displayed at the same time spirit and dignity". She, moreover, emphasized the size of his nostrils ; indeed, so much did the fact impress her that she thought it useful to add a sentence on the physiological advantage of large nostrils (99).

This takes the subject back to the presence of pathological traits in the mask. Thus, more conspicuous than the nose, which is of medium length, with a not very marked root, are the wide nasal

(97) *The mask, on that account, appears distorted if the pulpit is photographed from in front.* It will not be apparent, however, to somebody unacquainted with the original : the features merely seem coarse, it is no longer the face of a chieftain but perhaps – his buffoon. Wackernagel published this view in his "*Die Plastik ...*" (*op. cit.*), Tafel I b. His Italian version contains a good print of the usual side-view, *ibid.*, p. 146. A good frontal sketch of the pulpit occurs in LENORMANT, *op. cit.*, p. 377. There is also an interesting pencildrawing in A. VINACCIA, *op. cit.*, p. 95.

(98) *Alexiade* (Leib), III, pp. 123-4. Transl. G. BUCKLER, *op. cit.*, pp. 473-4.

(99) *Alexiade*, III, p. 123.

apertures, they seem not only large but oversize, and recall in a somewhat eerie fashion the skull of a dead man. The staring gaze, enormously effective even at some distance away, has obviously been achieved by a double encirclement of the eyes: one is reminded not of the awkwardness of primitive art but the sophisticated technique of Egyptian mummy portraits. A direct connection cannot be wholly excluded ([100]). Yet, the device was probably also dictated by the circumstances for the immense, sunken sockets suggest a death's head as well. From near-by the impression is still enhanced by a seeming closeness of bones to the surface and the tight flesh around the mouth.

It is easy to transport a deathmask on to the marble by the ancient method known as the pointing technique. However, the mouth might often, for natural reasons, require some artistic retouch. The single line, that forms it in the mask, has a queer look of being traced rather than cut in the marble. There is a stylistic resemblance, worth mentioning, to the spindly but not unelegant letters spelling out the name of "Boamundus" on his tombstone – as if the same hand had "drawn" both in pencil.

The smile is far from awakening any warm human response, rather, it sends shivers down one's back, in a way no archaic Apollo of Vei can. Perhaps this was really how Bohemund smiled in death – in life he had done so often enough ([101]). One should bear in mind that had he not possessed the very qualities of ruthlessness Anna Comnena perceived in him, he could hardly have been a leader of Normans. His brother, Duke Roger Borsa, never was. But Bohemund was not the Guiscard's heir and so history would have been silent about him.

Summing up, racially the mask portrays a Norman while its more specific peculiarities closely coincide with details about Bohemund's looks given by Anna Comnena. However, a couple of questions

(100) S. H. STEINBERG in his *I Rittratti dei Re Normanni di Sicilia*, in *La Bibliofilia*. Firenze, 1937, p. 32 points out that all surviving Sicilian Norman portraits show stylistic influences that go back to the traditions of antiquity and Byzantium (antico-bizantina). Their special trait is the "fusion" of the Roman mentality of the west (occidentale-romana) with the artistic style of the Greek east (maniera artistica greco-orientale), p. 31. Cf. also p. 34.

(101) *Alexiade*, *op. cit.*, III, p. 123.

remain yet to be cleared before it can definitely be pronounced a likeness of him.

Portraits in Churches.

The Middle Ages had a rigid code as to who might justifiably introduce his portrait into a church. It was permitted in two cases only, always excepting the emperors : one must have built the church or made an important donation to an already existing one ([102]). The Normans did not exempt themselves from this rule. Having conquered Pope Leo IX on the terrible battlefield of Civitate (1053), they had been employed by his successors as the champions of the Catholic church and they had a great deal to atone for.

Bohemund's position as sponsor and chief architect of San Sabino would have secured for him the right to have his image in the church.

But rules were precise also concerning where portraits could be affixed. Yet, in this respect too the mask conforms to tradition : a favourite place was ecclesiastical furniture ([103]). Roger II of Sicily is easily identified on the Easter candle column of the Capella Palatina in Palermo ([104]). This great Norman ruler, who created the noonday glory of his kingdom, is shown in the humble attitude of somebody crushed under a big load.

Humbleness, though, was never a virtue Bohemund had appreciated.

And since, by now, there can be little doubt that the Canosa mask is an authentic portrait of him, one may perhaps see symbolism confirmed in the pose itself. It is quite in character that if Bohemund bowed his head – it could have been only under the yoke of an eagle. Nor does it seem difficult – and particularly not if the Byzantine inspired plan of San Sabino and more especially its relationship to Holy Apostles is taken into account – to make out on which of the bird's two rôles, as already specified above, the emphasis most certainly was meant to lie.

(102) S. H. STEINBERG, p. 30.

(103) *Ibid.*, p. 32.

(104) *Ibid.*, p. 46. The number of portraits that belong to the Norman era of Sicily is small but on that account all the more important. *Ibid.*, p. 31.

4 GUIBERTUS, vel GISILBERTUS Epiſcopus Rubeſanus (alias Guillelmus) interfuit dedicationi Eccleſiæ Caſinenſis ab Alexandro II. magnificentiſſimè celebratæ anno 1071. apud Anonymum Caſinenſem. Hujus meminit Lupus Protheſpata in Chro. ad annum 1082. *Epiſcopus*, inquit, *Rubenſis nomine Guiſilbertus donavit Priori Montis Peluſii Eccleſiam ſancti Sabini, quæ eſt in civitate Rubi, qui Prior tenebatur omni anno ad quatuor libras cereæ in die Sabbati ſancti, & mittere unum hominem equeſtrem ad ſuas expenſas quando Epiſcopus Rubenſis ibat ad Barenſem, ſeu ad Canuſium*. Montis Peluſii Eccleſia nunc Cathedralis eſt, de qua locuti ſumus in noſtro primo tomo. VI.

FIG. 1. – Xerox copy from UGHELLI, *Italia Sacra* Venice, 1721, VII, col. 764, establishing the identity of Guibertus and the connections between the sees of Ruvo and Canosa.

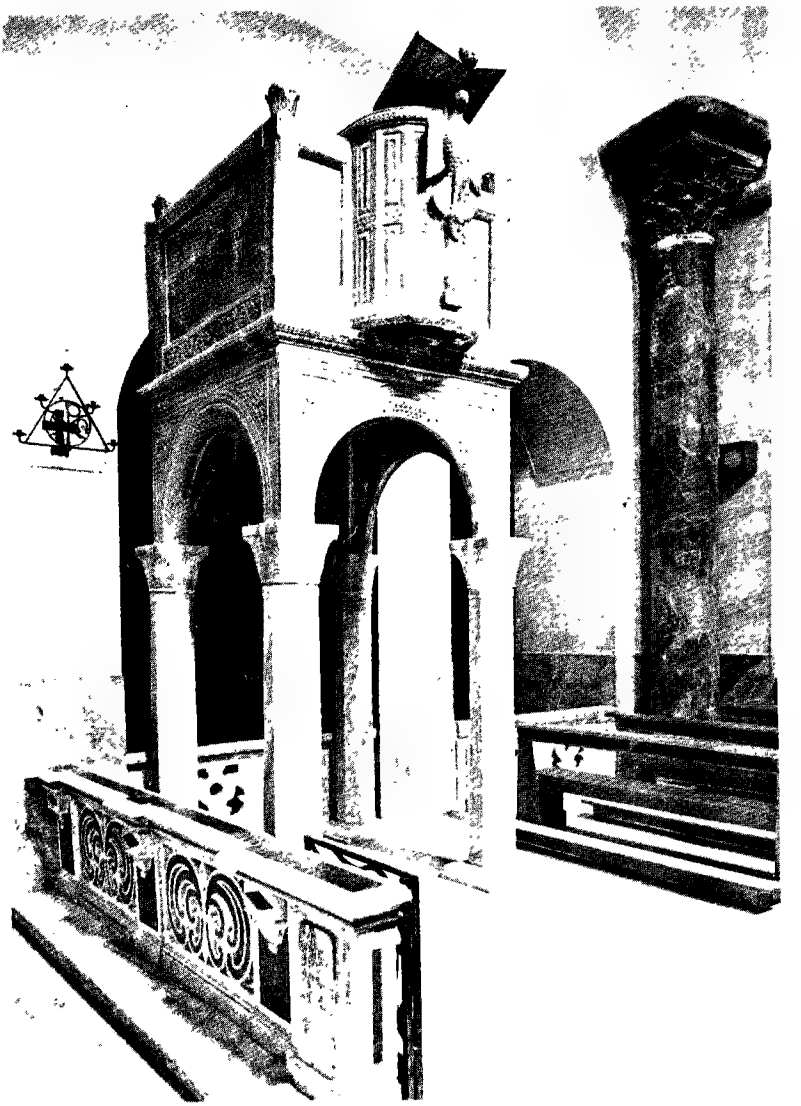


FIG. 2. – Coloured postcard of the pulpit
showing the usual sideview and the position of the mask
Cf p. 143, above. The inscription is on the side visible above

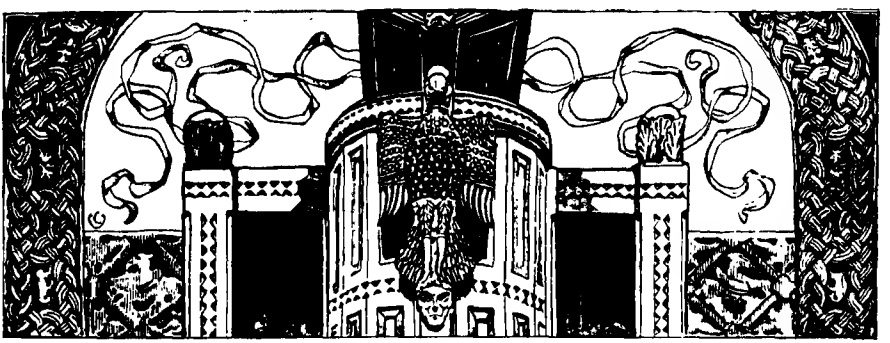


FIG. 3. – Xerox copy from A. VINACCIA, *I Monumenti Medioevali di Terra di Bari* Bari, 1915, p. 95. Pencildrawing, showing the strongly Nordic characteristics of the mask, viewed from in front.

Life had not been kind to the aspirations of Robert Guiscard's disinherited eldest son. But in the church of San Sabino all combines to ensure that there should be a sort of mystical recompense in death. So that his spirit could rest in peace. And the world yet remember.

New York. Dr. A. R. GADOLIN.

Bibliography of Acceptus pulpit
as published by P. Belli d'Elia in Bollettino d'Arte 1974,
p. 13, n. 17. See may page 148, note 92

SCHULZ, *Op. cit.*
P. SCHUBRING, *Op. cit.* (1900).
BERTAUX, *Op. cit.* (1903-1968).
WACKERNAGEL, *Op. cit.* (1911).
R. PAGENSTECHER, *Apulien*, Leipzig, 1914, pp. 33-4.
P. TOESCA, *Storia dell'Arte Italiana*, II, Torino, 1927, pp. 833-4, 904-5, n. 62.
E. LAVAGNINI, *Storia dell'Arte Medioevale Italiana*, Torino, 1936, p. 324.
A. PETRUCCI, *Cattedrali di Puglia*, Roma, 1960.
J.-R. GABORIT, *Op. cit.* (1966).
H. SCHÄFER-SCHUCHARDT, *Op. cit.* (1972).
P. BELLI D'ELIA, *Op. cit.* (1974).

My text mentions also VINACCIA (1915) and WILLEMSEN (1971).

EUTYCHIUS OF ALEXANDRIA ON THE EMPEROR THEOPHILUS AND ICONOCLASM IN BYZANTIUM : A TENTH CENTURY MOMENT IN CHRISTIAN APOLOGETICS IN ARABIC

I

Eutychius, known in Arabic as Saᶜīd ibn Biṭrīq, was born in Cairo in the year 877. He became the Melkite patriarch of Alexandria on February 7, 933, and he retained this position until his death in 940 (1). Eutychius' fame is built not on his career as a patriarch, but on his accomplishments as an author in the Arabic language. And in the fulfillment of this vocation his most ambitious work is undoubtedly a history of the world, which he composed in an annalistic style that he probably borrowed from the Byzantine Greek chronographers. According to the Muslim biographer, Ibn Abī Usaybiᶜah (1194-1270), Eutychius named his history *The String of Pearls* (2), but it has been preserved in the Arabic manuscript tradition under the simple title, *The Book of History Compiled on the Basis of Verification and Authentication* (3), suggesting Eutychius' critical concerns. He says in his introduction, "I have made it a brief summary ..., having composed it concisely and carefully from the

(1) Eutychius himself reports the bare facts of his biography. Cf. L. CHEIKHO et al. (eds.), *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales* (CSCO, vols. 50 & 51 ; Beirut & Paris, 1906 & 1909), vol. 51, pp. 69-70. 'Eutychius' was his throne name as patriarch. Cf. *ibid.*, p. 86.

(2) Cf. August MÜLLER, *Ibn Abī Useibia, ᶜUyūn al-Anbā' fī Tabaqāt aṭ-Ṭibbā* (2 vols. in 1 ; Konigsberg, 1884), vol. II, p. 86.

(3) *Kitāb at-tārīḫ al-maǧmūᶜ ᶜalā t-taḥqīq wa t-taṣdīq*. CHEIKHO, vol. 50, p. 3. The only version of Eutychius' history in a western language is the one done in Oxford in the 17th century, viz., John SELDEN & Edward POCOCKE, *Contextio Gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales* (Oxford, 1658), available in *PG*, vol. CXI, cols. 889-1232.

Torah and the Gospel, and the extant, ancient and modern books" (4).

Eutychius explains that the range of his history is "from the age of Adam until years of the Islamic *Hiğrah*" (5). In fact he brings his chronicle to a close in the year 938, during the reign of the Caliph, ar-Rāḍī (934-940) (6). His purpose in composing it in the first place, he says in his introduction, is a practical one. People should have a reference source, to which they may refer when they engage in conversation about any one of the sciences. As a matter of practical observation, Eutychius says, "People differ very much about history. After long research and much effort, what seems right to me in this regard is that I make a compendium of what is in the Torah and other reliable books. I shall put it together in brief, concise accounts. As a result, my book should be sufficient in itself, leaving no need for referral to anyone else for knowledge of anything in history" (7).

The evidence suggests that Eutychius began work on his world history even before his elevation to the patriarchate. He dedicated it to his brother, a physician named ᶜĪsā ibn Biṭrīq, precisely the sort of learned person, one may presume, who would have been involved in conversations of the kind that Eutychius thought should profit from the availability of a handy reference source in Arabic. In Eutychius' day, in the fourth century of the *Hiğrah*, Arabic was certainly already the language of daily life in Egypt, even among Melkite Christians, whose Greek was getting rusty in spite of their allegiance to the creeds and the six councils approved by the patriarchs of Constantinople. The fact of the matter was, as the topic of the present article will allow the reader to observe in a specific instance, that Melkite Christians who lived within the realm of Islam, were not only losing their Greek, but they lost contact with

(4) CHEIKHO, vol. 50, p. 5.

(5) *Ibid.*, p. 3.

(6) After Eutychius' death, his history was continued by Yaḥyā ibn Saᶜīd ibn Yaḥya al-Anṭākī, up to the year 1027/1028. Cf. the Arabic text in CHEIKHO, *op. cit.*, vol. 51, pp. 89-273. Another edition, with a French translation, is available in I. KRATCHKOVSKY & A. VASILIEV, *Histoire de Yahya-ibn-Saᶜīd d'Antioche, continuateur de Saᶜīd-ibn-Bitriq*, in *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), pp. 699-834 ; 23 (1932), pp. 345-520.

(7) CHEIKHO, vol. 50, p. 5.

events in Byzantium, even though their confessional preferences disposed them to an interest in Byzantine ecclesiastical affairs. They had no choice but to create for themselves an ecclesiastical life in Arabic, complete with liturgical texts, and a whole complement of ancillary compositions in philosophy, theology, history and hagiography (8).

Eutychius was not alone in the late ninth and early tenth centuries in the task of putting Christian history into Arabic dress. Contemporary with him was his fellow Melkite, Agapius, or Maḥbūb ibn Quṣṭanṭīn, the bishop of Manbiğ, i.e., Syriac Mabbūg and Greek Hieropolis, in the former Byzantine province of Osrhoene. Like Eutychius in Egypt, Agapius in Syria found it opportune to compose a world history in Arabic. The name of his book is *Kitāb al-ᶜunwān*, i.e., "the book of the title" (9). Agapius explained that his purpose was to produce in Arabic the sort of book that was called *ḫrūniqūn*, i.e., *Χρονικόν*, in Byzantine Greek. Speaking of the first day of creation, which he takes to be the 18th of Adar (*i.e.*, Nīsān, March), he says, "From this day, and month and year, begins the account of the times and years of the history of the world. It reports and gives notice of what happened in them. It is the sort of book that is named *ḫrūniqūn* in Byzantine Greek. In Arabic its interpretation is the cycle of the years and the procession of time and epochs" (10). In the form in which it has reached modern

(8) Significantly, the earliest dated version of the Gospel in Arabic is a Lectionary, preserved in Sinai *Arabic MS*. 72, copied by Stephen of Ramleh in 897. Cf. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (vol. I, *Studi e Testi*, vol. 118 ; Città del Vaticano, 1944), pp. 142-147. On the Gospel, cf. Sidney H. GRIFFITH, *The Gospel in Arabic and the Christian / Muslim Controversies of the First Abbasid Century*, to appear. For other genres of Christian literature in Arabic at this time, cf. Gérard TROUPEAU, *La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale X^e-XIIe siècle*, 14 (1971), pp. 1-20 ; and Robert CASPAR et al., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien ; auteurs et œuvres du VIIe au Xe siècle*, *Islamochristiana*, 1 (1975), pp. 131-181 ; 2 (1976), pp. 188-195.

(9) Cf. the Arabic edition by L. CHEIKHO, *Agapius Episcopus Mabbugensis Historia Universalis* (CSCO, vol. 65 ; Paris, 1912), and the Arabic edition, with a French translation, by A. VASILIEV, *Kitab al-ᶜUnvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, in *Patrologia Orientalis*, 5 (1910), pp. 557-692 ; 7 (1911), pp. 457-491 ; 8 (1912), pp. 397-550.

(10) VASILIEV, *art. cit.*, 5 (1910), pp. 571-572.

readers, Agapius' history extends only as far as the caliphate of al-Mahdī (776 A.D.), although originally it extended to the year 941 [11]. Both Agapius and Eutychius are careful to explain how the Arabic, Muslim numbering of the years intersects with the earlier chronological reckonings [12]. Clearly their readers are presumed to be more familiar with the *Hiğrah* dating, and more knowledgeable about the historical events associated with Muslim rule in their homelands, than they would be with the current religious and political history of Byzantium and her neighbors. Accordingly, in both chronicles, from the rise of Islam the *Hiğrah* dating and the reigns of the Caliphs are the backbone of the narratives. By contrast with the detailed account of events in Byzantium before the rise of Islam, and especially the theological movements, disputes, and ecumenical councils, the references to Byzantium and her affairs become more exiguous in these chronicles as the reigns of the caliphs unfold. Even such a major religious controversy as was stirred up over the issue of iconoclasm in Byzantium received but scant attention from these two Melkite chroniclers, who lived under Muslim rule less than a century following the last of the iconoclast emperors ! The silence on this issue is particularly surprising since Melkites from Palestine played such a prominent role, as shall appear below, in the elaboration of iconophile theory.

One is naturally curious about the sources utilized by these first two Christian historians to write in Arabic. Both of them claim to have used the biblical books, and both of them make reference, to borrow Eutychius' phrase, "to other reliable books" [13]. But they rarely designate their sources more exactly. In his account of the Roman destruction of Jerusalem, Agapius refers to what "Josephus, the Hebrew, mentions in the book he wrote on the ruin of Jerusalem" [14]. And in connection with his narration of the Abbasid revolution, Agappius quotes from Theophilus, the astronomer, *i.e.*, Theophilus of Edessa (d. 785), another Melkite savant, who wrote a

(11) Cf. Georg Graf, *GCAL* (vol. 2, *Studi e Testi*, vol. 133 ; Città del Vaticano, 1947), p. 39.

(12) Cf. Vasiliev, *art. cit.*, 8 (1912), pp. 455-456 ; Cheikho, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, p. 1.

(13) *Ibid.*, vol. 50, p. 5.

(14) Cf. Vasiliev, *art. cit.*, 7 (1911), p. 497.

chronicle in Syriac [15]. Agapius says explicitly about his reliance on Theophilus' work, "We have taken these reports from what Theophilus, the astronomer, said. ... He wrote much, but we have only summarized it in this book" [16]. From all of this one might conclude that Agapius relied on available Syriac and Greek sources for his chronicle [17]. And one suspects that following the Islamic conquest, there were few documents available to him that reported current events in Byzantium, hence the very cursory attention Byzantine affairs receive, once the policies of the Muslim rulers became more important for the Christians living in the so-called 'Oriental Patriarchates'. Eutychius, on the other hand, while he mentions a number of earlier Christian writers [18], says nothing very specific about the sources he used in composing his chronicle. As noted above, he mentions certain "reliable books", and at some points in his narrative it was perhaps Eutychius himself, and not a later scribe working with variant copies of the patriarch's chronicle, who occasionaly includes parenthetical remarks in the narrative that report what is "in another copy (*fī nusḫatin uḫrā*)" [19]. If these remarks do come from Eutychius, they suggest that he consulted different documentary sources in the compilation of his chronicle, and was attentive to their variations. The impression that he did in fact use different sources is confirmed in the two accounts he gives of the coming to power of the emperor Nicephorus, as will appear below.

The historical works of both Eutychius and Agapius must be appreciated against the background of the growth of Christian literature in Arabic that had been underway for more than a century before their time. Leaving aside the vexing and doubtful question about whether or not there was a pre-Islamic Christian literature in

(15) *Ibid.*, 8 (1912), p. 525. Cf. also A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), pp. 341-342.

(16) VASILIEV, *art. cit.*, 8 (1912), p. 525.

(17) Cf. E. W. BROOKS, *The Sources of Theophanes and the Syriac Chroniclers*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 15 (1906), pp. 578-587 ; S. GERO, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III ; with particular reference to the oriental sources* (CSCO, vol. 346 ; Louvain, 1973), pp. 199-205.

(18) Cf. the indices of the writers mentioned by Eutychius in *PG*, vol. 111, cols. 1231-1232.

(19) Cf. *e.g.*, CHEIKHO, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, pp. 63 & 82.

Arabic [20], it is quite clear that after the rise of Islam the Abbasid revolution ushered in the era that prompted the first efforts on the part of Christians to express their religious convictions in "an Arabic language manifest", to borrow the *Qur'ān*'s own characterization of the revelation that God sent down to Muḥammad (*an-Naḥl* (16): 103). It seems that a determining factor for the beginning of Christian literary life in Arabic during the first Abbasid century (750-850) was a shift in the prevailing Islamic consensus for governing. It had appeared already under the Umayyads, in the policies of the caliph Umar II (717-720) and his successor Yazid II (720-724) [21], but it came into bolder expression in the rhetoric that

(20) Louis Cheikho was a notable proponent of the thesis that there was a pre-Islamic Christian Arabic literature. Cf. Camille HECHAÏMÉ, *Louis Cheikho et son livre 'le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam', étude critique* (Beyrouth, 1967). Regarding the thesis that there was a pre-Islamic, Arabic version of the Gospel, cf. Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran, New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49 ; Bruxelles, 1971), pp. 242-250.

(21) Umar II seems to have been the first caliph after the conquest to be seriously interested in the conversion of non-Arabs to Islam. In the first place one might cite his social and financial reforms, to stop the payment of the *Ğizyah* on the part of converts to Islam. Cf. W. W. BARTHOLD, *Caliph ʿUmar II and the Conflicting Reports on his Personality*, in *The Islamic Quarterly*, 15 (1971), pp. 82-83, 87-88 (originally written in Russian in 1922) ; H. A. R. GIBB, *The Fiscal Rescript of ʿUmar II*, in *Arabica*, 2 (1955), pp. 1-16 ; A. A. DURI, *Notes on Taxation in Early Islam*, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974), pp. 140 & 143 ; M. A. SHABAN, *Islamic History, A.D. 600-750, a new interpretation* (Cambridge, 1971), pp. 131-137. Secondly, Agapius records the caliph's dispatch of a letter to the Byzantine emperor, Leo III, summoning him to Islam, and debating the truth claims of his religion. And Agapius also says that Leo replied in defense of Christianity, "with arguments from the revealed scriptures, demonstrations from reason, and adductions from the *Qur'ān*". VASILIEV, *art. cit.*, 8 (1912), p. 503. There is a considerable controversy about the authenticity of the works that have survived as versions of this correspondence. For the texts, cf. Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)* (Paris, 1969), pp. 200-218 ; Arthur JEFFERY, *Ghevond's Text of the Correspondence between ʿUmar II and Leo III*, in *The Harvard Theological Review*, 37 (1944), pp. 269-232. For a critical discussion, cf. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources* (CSCO, vol. 346 ; Louvain, 1973), pp. 153-171. There seems to be only one modern scholar who straightforwardly accepts the authenticity of the Armenian text of the correspondence, viz., L. W. BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy* (Leiden, 1974), p. 23, n. 28. The fact of ʿUmar's summons to Leo to embrace Islam, however, is not in

accompanied the Abbasid revolution. The new course was the active concern to promote conversion to islam among the subject populations, and to foster the assimilation of all Muslims into an equal participation in the social and religious life of the islamic community (22). To judge by the Christians recation, the policy must have been effective. For, it is in the first Abbasid century that the first Christian apologetical texts in Arabic appeared, in the works of the Melkite, Theodore Abū Qurrah, the Jacobite, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah, and the Nestorian, ᶜAmmār al-Baṣrī, to name only the most prominent writers of the period. From this point forward, Christianity sprang to life in Arabic. By the end of the ninth century there were numerous works of Christian apologetics in Arabic, Arabic versions of the scriptures become available, and everywhere, among Melkites, Jacobites, and Nestorians, an effort was made by Christians to provide the Arabic reading public with an ongoing acquaintance with Christian beliefs and practices. Eutychius himself participated in the apologetical enterprise with his book entitled *Kitāb al-burhān*, an attempt to explain Christianity in an Arabic idiom suitable to answer the difficult challenges to Christian doctrines posed by Muslims (23).

It is not an accident that the first Christian chronicles in Arabic were composed under Melkite auspices. While some Melkites spoke

doubt, and is characteristic of the resolve of this caliph actively to preach Islam. It is within the context of this resolve, that doubtless was widespread among other Muslims as well, that one should interpret the so-called 'iconoclastic edict' of ᶜUmar's successor, Yazid II. Cf. A. A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 9 & 10 (1956), pp. 25-47. This edict, as the first of a number of such governamental measures, is in every way comparable to similar Islamic attempts to regulate Christian behavior at later times, by way of the 'Covenant of ᶜUmar'. Cf. A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects ; a Critical Study of the Covenant of ᶜUmar* (London, 1930). For a more up-to-date bibliography, cf. J. M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749-1258)* (CSCO, vol. 420 ; Louvain, 1980), pp. 4 & n. 15, 87-90.

(22) M. A. Shaban, *The ᶜAbbasid Revolution* (Cambridge, 1970), p. 168.

(23) Pierre Cachia & W. Montgomery Watt, *Eutychius of Alexandria, The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)* (CSCO, vols. 192, 193, 209, 210 ; Louvain, 1960 – 1961). On the attribution of this work to Eutychius, cf. G. Graf, *Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychius von Alexandrien*, in *Oriens Christianus*, 1 (1911), pp. 227-244.

and wrote in Syriac, by and large the ecclesiastical language of the Melkite church was Greek, particularly in Palestine, where ecclesiastical life was under the strong influence of the monasteries of Mar Sabas, Mar Charitōn, and St. Catherine at Mt. Sinai. These monasteries had long been centers of Chalcedonian power, with strong ties to Constantinople. They radiated their influence throughout the Melkite world. Theodore Abū Qurrah, for instance, who was Melkite bishop of Ḥarrān, and who by his own testimony wrote some thirty treatises in Syriac (24), was a monk of Mar Sabas. With the Islamic conquest, however,and particularly with the policies that came into vogue with the success of the Abbasid revolution, the Melkite community faced a social situation in which an important factor was the declining currency of the Greek language in the population at large, even in cities like Alexandria, Jerusalem and Antioch. While the Jacobites, the Nestorians, and the Chalcedonian Maronites could preserve their ecclesiastical life in Syriac, employing Arabic in early Abbasid times largely only for apologetic purposes, and the Copts of Egypt could do the same in their own language, the Melkites of Syria/Palestine had no such indigenous linguistic home to which they could withdraw. They had not cultivated the intellectual life in Palestinian Aramaic, but in Greek (25). Not surprisingly, therefore, a Palestinian Melkite Monk, Theodore Abū Qurrah (d. c. 820), is the earliest Christian writer in Arabic. The first systematic projects to translate the new Testament into Arabic from Syriac or Greek took place in Syria and Palestine, under Melkite auspices (26). The earliest dated Arabic manuscript of Christian theology in Arabic was copied in the monastery of Mar Charitōn in Judea in the year 877 (27).

(24) Constantin BACHA, *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Haran* (Beyrouth, 1904), pp. 60-61.

(25) The scriptures were the only significant writings in Palestinian Syriac. Cf. Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977), pp. 75-82.

(26) Cf. n. 8 above. *Sinai Arabic MS*. 151 contains an Arabic version of the epistles of Paul, the Acts of the Apostles, and the catholic epistles. It is actually the oldest dated New Testament MS. One Bišr ibn as-Sirrī made the translation from Syriac in the year 867. Cf. Harvey STAAL, *Codex Sinai Arabic 151 Pauline Epistles ; Part I (Rom., I & II Cor., Phil.), Arabic Text ; Part II, English Translation* (Unpublished Ph. D. dissertation, University of Utah ; Salt Lake City, 1968).

(27) It is *British Museum Or., MS. 4950*. For a facsimile of the colophon

As the works of Eutychius and Agapius show, by the beginning of the ninth century, Melkites in Egypt, as well as in Syria, also required Arabic texts for their everyday life. They were becoming less preoccupied with Byzantium, except as the place of origin of their creeds, and they lost touch with even the religious controversies of contemporary Constantinople. By the second half of the ninth century, even the Copts, in the person of Severus ibn al-Muqaffa^{c}, were pressing for the expression of their faith in Arabic (28).

An interesing fact in the Arabicization of Melkite church life in Palestine in the ninth century is that the Arabic Gospel lectionary, as preserved in the ninth century family of manuscripts containing the Gospels in Arabic, is marked off in pericopes for the Gospel lessons for the temporal cycle of the divine liturgy, according to the old Jerusalem liturgical calendar, and not according to the Byzantine calendar, adopted in Constantinople after the middle of the ninth century (29). This fact in itself suggests a lack of attention to, if not a lack of knowledge of the ecclesiastical affairs in Byzantium, on the part of the Melkites in Palestine at this time.

A symbol of what was happening in the oriental patriarchates may be seen in the fact that in the early eighth century, a scholar such as John Damascene was writing in Greek and playing a role in the life of the Byzantine church, participating in the controversy over images, and even being anathematized by name by the council of Hieria in 754 as "one who is Saracen-minded, ... who insults

bearing the date, cf. Agnes SMITH LEWIS & Margaret DUNLOP GIBSON, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts* (*Studia Sinaitica*, 12 ; Cambridge, 1907), pp. 2-4.

(28) Severus said that he composed his *History of the Patriarchs* from earlier Greek and Coptic sources because in his day Arabic was the language of most of the people, "most of whom are ignorant of the Coptic and the Greek". Quoted in K. SAMIR, *Un traité inédit de Sawīrus Ibn al-Muqaffa^{c} (Xe siècle) 'Le flambeau de l'intelligence'*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 41 (1975), p. 156, n. 1 ; cf. also p. 160, n. 2.

(29) The family of MSS is composed of *Sinai Arabic MSS 72 & 74*, *Vatican Borgia Arabic MS 95*, *Berlin Or. Oct. MS 1108*, along with a few leaves from another MS. Cf. GRAF, *GCAL*, vol. I, pp. 142-147. Regarding the pericopes, cf. A. BAUMSTARK, *Die sonntägliche Evangelienlesung in vorbyzantinischen Jerusalem*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), pp. 350-359.

Christ and plots against the empire" (30). By the end of the eighth century, John Damascene's younger confrere at Mar Sabas' monastery, Theodore Abū Qurrah, wrote in Arabic, and relied on the services of a translator for Greek versions of his work (31). He wrote an Arabic treatise in defense of the practice of venerating images, drawing heavily on John Damascene's orations on the same subject, but making no reference at all to the Byzantine controversy, or to the iconodule council of 787 (32) ! Rather, Abū Qurrah was concerned with problems raised by Muslims and Jews in regard to religious images. And this disregard for Byzantine concerns, and particularly the iconoclastic controversy, leads one directly to the strange treament of this subject in the chronicle of Eutychius of Alexandria, from the point of view of a western reader.

II

Eutychius of Alexandria mentions Byzantine iconoclasm only once in his chronicle. He tells the story under the entry devoted to events in the reign of the caliph, al-Mutawakkil (847-861), in connection with the Byzantine emperor Theophilus (829-843), the

(30) Cf. the translation of the passage from the acts of the council of Hieria in S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources* (CSCO, vol. 384 ; Louvain, 1977), p. 94.

(31) The superscription to Abū Qurrah's Greek *opusculum*, 4 informs the reader that it is a letter on the Orthodox faith, from Patriarch Thomas of Jerusalem (807-821) to the 'heretics' in Armenia. It was composed by Theodore Abū Qurrah in Arabic, according to the superscription, and translated into Greek by Michael Synkellos. Cf. *PG.*, vol. 97, col. 1504. At least one other Greek *opusculum*, viz., no. 9, *ibid.*, col. 1529, was also translated from Arabic into Greek. Cf. Sidney H. GRIFFITH, *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*, in *Le Muséon*, 92 (1979), pp. 29-35. For a brief discussion of the languages of Christian Palestine at this time, cf. G. EVERY, *Syrian Christians in Palestine in the Early Middle Ages*, in *The Eastern Churches Quarterly*, 7 (1946), pp. 363-372.

(32) Cf. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de Cultu Imaginum Libellus e Codice Arabico nunc Primum Editus Latine Versus Illustratus* (Bonn, 1897). For a German translation, cf. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischof's von Ḥrrān (ca. 740-820)* (Paderborn, 1910), pp. 278-333. Cf. also Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Treatise on Bowing Down to the Images of Christ and the Saints : a Christian Apologetic Tract of the First Abbasid Century*, forthcoming publication.

last iconoclastic emperor. The asynchrony between the reigns of the two sovereigns is typical of the arrangement of the text in this latter portion of Eutychius' annals. He obviously squeezes in the Byzantine emperors and patriarchs, not without some surprising errors, as will become apparent, where he finds the space. His interest is more involved with the events in the caliph's realm, the chronological succession of whose reigns is the organizing principle of his narrative once Eutychius begins to follow the Islamic chronology of the *Hiğrah* (33).

The procedure here will be to present an English translation of the entry that deals with Theophilus, to discuss this account, and then, in a third section of the article to relate Eutychius' discussion of Byzantine iconoclasm to other Arabic and Syriac reports of this controversy, and to advance an hypothesis to explain the image issue in Syriac and Arabic sources from early Abbasid times.

A. Eutychius' Text

Of the events in al-Mutawakkil's reign, Eutychius mentions only the caliph's arrangement for the construction of a new Nilometer in

(33) Eutychius assigns the first year of the *Hiğrah* to the first year of the reign of the emperor Heraclius (610-641), and he explains that the term *Hiğrah* refers to the flight of Muḥammad to Medina. When he reconciles the *Hiğrah* chronology with the other chronologies of his times, Eutychius offers the following correspondences: "There were 338 years from Diocletian to the *Hiğrah*, 614 years from Christ our Lord to the *Hiğrah*, 933 years from Alexander to the *Hiğrah*, ..., 6, 114 years from Adam to the *Hiğrah*". Cheikho, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, p. 1. What immediately strikes the modern reader of this passage is the fact that Eutychius designates the Gregorian year 614 as the first year of the *Hiğrah*, while the other dates, viz., the Diocletian year 338, the Seleucid year 933, and the Alexandrian year of the world 6114, all correspond to the Gregorian year 622, to which year the first year of the *Hiğrah* is generally ascribed. Cf. V. Grumel, *la Chronologie* (Traité d'études byzantines; Paris, 1958), p. 246. Eutychius is no doubt following the reckoning of the Alexandrians, according to which Christ was born in the year 5501, which corresponds to the Gregorian year 9. Cf. V. Grumel, p. 223. As for his statement that the first year of the *Hiğrah* corresponds to the first year of the emperor Heraclius, one can only cite it as one more instance in which Eutychius' sources failed him. Agapius, on the other hand, assigns the beginning of the *Hiğrah* chronology to the Seleucid year 933, which he says is the eleventh year of Heraclius. Cf. Vasiliev, *art. cit.*, 8 (1912), p. 456.

Cairo, his building of a new city called al-Ğa^{c}fariyyah in Iraq, and his employment of harsh measures against Christians in his realm. On the latter subject, Eutychius says of al-Mutawakkil.

> He got angry at Buḫtīšū^{c}, the physician. He prescribed for all the countries that the Christians should put on the dress of the vagrant, patches on their outer graments, a patch on the front and a patch on the back ; and that they should be forbidden to ride on horses, that balls be put on their saddles, that they ride with wooden stirrups, that images of satans (in one copy, of pigs and apes) be put on the doors of their dwellings. From this the Christians acquired sore trouble, grief and affliction (34).

The physician is the Nestorian Buḫtīšū^{c} ibn Ğibrīl (d. 870), a one-time intimate friend of the caliph, who eventually fell out of his favor (35). Buḫtīšū^{c} was a contemporary, and a rival, of another famous Nestorian physician, Ḥunayn ibn Isḥāq (d. 873). Interesting in the present context is the story preserved in Ibn Abī Uṣaybi^{c}ah's *^{c}Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt aṭ-ṭibbā'* (36) about a quarrel between Buḫtīšū^{c} and Ḥunayn over the practice of venerating images. The story is told in the first person, as if by Ḥunanyn himself. However, there is some controversy over its authenticity (37). In the story, Buḫtīšū^{c} is said to have tricked Ḥunayn into denouncing the Christian practice of venerating images in the presence of al-Mutawakkil, to the point of desecrating an image of Mary and the Christchild. Subsequently, according to the story, the caliph, acting on the advice of the Nestorian *catholicos*, imprisoned Ḥunayn and confiscated his goods because he had disavowed a true Christian practice ! Only later did Ḥunayn achieve freedom, and that only when the caliph's illness required his medical expertise.

(34) CHEIKHO, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, p. 63. On al-Mutawakkil's well known anti-Christian policies, cf. TRITTON, *op. cit.* ; D. SOURDEL, *Le vizirat ^{c}abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)* (2 vols. ; Damascus, 1959-1960), vol. I, pp. 271-286 ; FIEY, *op. cit.*, pp. 83-90.

(35) Cf. D. SOURDEL, *Buḫtīšū^{c}*, *EI*^{2}, vol. I, p. 1298, and GRAF, *GCAL*, vol. II, pp. 110-111.

(36) Cf. MUELLER, *op. cit.*, vol. II, pp. 191-197.

(37) Cf. B. HEMMERDINGER, *Ḥunain ibn Isḥāq et l'iconoclasme byzantin*, in *Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines* (Beograd, 1964), vol. II, pp. 467-469 ; G. STROHMAIER, *Ḥunain ibn Isḥāq und die Bilder*, in *Klio*, 43-45 (1965), pp. 525-533 ; FIEY, *op. cit.*, p. 104.

There are many problems connected with this story, the pursuit of which would not be pertinent here. In the present context, however, it is interesting to note that in the story it is Buḫtīšūᶜ who is the defender of the practice of venerating images. He is able to bring down his rival, Ḥunayn, because of the latter's alleged unorthodox views on this subject.

Whether or not Eutychius knew of this story, or whether there was any connection in his mind between the Buḫtīšūᶜ/Ḥunayn incident, with its focus on the question of the legitimacy or illegitimacy of venerating images among Christians, and the introduction of al-Mutawakkil's anti-Christian policies, he definitely seems to associate the caliph's anger at Buḫtīšūᶜ with the initiation of these policies. It is almost as if al-Mutawakkil's program reminds Eutychius of a similar repressive policy on the part of the Byzantine emperor. For, it is precisely at this point in his narrative that he records what he knows about the iconoclastic policy of the emperor, Theophilus. It is one of the longest entries to be devoted to Byzantine affairs in this portion of Eutychius' chronicle. This fact is itself noteworthy, given the chronicler's predominant concern with events within the *dar al-islām*. The text of the entry follows (38):

> Michael, the son of Theophilus, the king of the Byzantines, died and after him his son Theophilus became king of the Byzantines. He removed the images from the churches, effaced them, broke them, and commanded that there be no images in churches at all. The reason that prompted him to remove the images from the churches was that one of his ministers reported to him that in a certain place in Byzantine territory there was a church belonging to Lady Mary in which there was an image. On her feast day, a drop of milk would come out of the breasts of the image. King Theophilus refused to acknowledge this, and he undertook an investigation into the matter. The custodian of the church was found to have drilled a hole into the wall behind the image. He made a perforation into the breasts of the image and introduced a small, thin tube of lead into it. Then he smeared the place over with clay and lime so that it would not be noticed. On the feast day of Lady Mary he would pour milk into the perforation, and a small drop would come out of the breasts of the image. People used to come on pilgrimage to this church, and so for

(38) CHEIKHO, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, pp. 63-64.

this reason the administrator acquired enormous wealth. King Theophilus sent and tore down this image, and repaired the site, and ordered that in churches there should be no image at all. He beheaded the administrator of that church. He removed the images from the churches, and he said that images are the equivalent of idols, and that whoever bows down to an image is like one who bows down to idols. A controversy arose among the Byzantines over the matter of images, to the point that some of them were calling others unbelievers. Some said whoever bows down to an image has disbelieved. Others said that whoever does not bow down to images has disbelieved.

Sophronius, the patriarch of Alexandria, heard about this, so he wrote an extensive treatise, in which he upholds bowing down to images, and he provided argumentation for it. He said, "God, praise and glory be to Him, and hallowed he His names, commanded Moses to make golden images of the Cherubim on the Ark of the Covenant, and to put it inside the sanctuary". He also argued, "Solomon, the son of David, when he labored to build the temple, put a golden image of the Cherubim in it". And he said, "Whenever a document from the king arrives, sealed with the king's seal, and the official (39) is told, 'This is the king's seal, and his document', does he not rise to take the document in his hand, to kiss it, to put it to his head and his eyes ? His standing, and his kissing the document, is not to honor the scroll, or the wax that is sealed on the scroll, or the ink that is inside the scroll ; nor is his standing or his honor for the document. It is certainly not for any one of these features. It is only to honor the king and the king's name, since this is his document. So, from this perspective it is necessary for us to kiss this image, and to bow down to it, since our kissing it and our bowing down, is not like our bowing down to idols. Our honor and reverence are only for the name of this martyr, whose image is here portrayed in these colors". He dispatched the book to King Theophilus. The king received it, took delight in it, and abandoned his disapproval of images.

Abū Qurrah was also among those who supported bowing down to images. He wrote a book on this, and he named it, "Sermons on Bowing Down to Images".

From this point in his entry under the name of al-Mutawakkil, Eutychius goes on to speak of the succession of patriarchs in

(39) The text has *lil*ᶜ*ālim*, but it is quite clear that it should be *lil*ᶜ*āmil*, to correspond to the previous ᶜ*ammāl*. Cf. *ibid.*, p. 64, l. 5.

Alexandria and Jerusalem. He mentions the murder and burial of the caliph, in the city which he had named *al-Ğa'fariyyah*. He describes al-Mutawakkil's physical appearance, and brings the narrative to a close with a brief account of the caliph's courtiers.

B. Commentary

Even the casual reader will instantly spot items requiring commentary in Eutychius' unique story. An important point to notice initially, however, is that the chronicler offers this narrative to the reader as his sole account of Byzantine iconoclasm ! The notice of Theodore Abū Qurrah's treatise on images, which comes at the end, is for the benefit of the Christian reader of Arabic, who requires such a text not for the purpose of responding to Byzantine iconoclasts, but as a defense of the Christian practice of venerating images of Christ and the saints, in the face of the Muslim claim, shared with Byzantine iconoclasts, that such a practice is tantamount to idol worship. The similarity of the two counterpositions is perhaps the reason for Eutychius' comparatively long digression on this subject in his history. He is not so much interested in Byzantine affairs, which he reports with surprising inexactitude, but in the topic of the dispute which divided the Byzantine church, a topic which was relevant to him as an apologist for Christianity who, in his own quite different social circumstances, must take account of Muslim objections to the religious legitimacy of the Christian habit of venerating images. This aspect of the matter will be discussed below, but first certain curiosities in Eutychius' narrative must be explored.

1) *The Succession of Byzantine Emperors.*

From the point of view of Byzantine history, Eutychius' most surprising misconception, aside from missing virtually the entire iconoclastic crisis of more than a century, is undoubtedly his complete confusion about the origins of the Amorian dynasty. The reader is alerted to this situation immediately upon seeing the statement, "Michael, the son of Theophilus, the king of the Byzantines, died, and after him his son, Theophilus, became king of the Byzantines" ([40]). Eutychius means here Michael II (820-829), the

(40) *Ibid.*, p. 63.

founder of the Amorian dynasty, and the father of the emperor Theophilus (829-842). It is the statement that Michael was the son of Theophilus that attracts one's attention, and is the clue that leads one to the discovery that Eutychius was completely confused about the whole succession of Byzantine emperors between Nicephorus (802-811) and the emperor Theophilus, a period of some nine years. He speaks of the death of Nicephorus and the imperial succession after him in two places in the chronicle. First, in his entry under the reign of the caliph al-Amīn (809-813), he says : "Nicephorus, son of Istibrāq (41), king of the Byzantines, died, and after him Istibrāq, son of Nicephorus, son of Istibrāq, became king over the Byzantines" (42). Then, a few pages later, toward the end of his presentation of the events in the reign of the caliph al-Ma'mūn (813-833), he says : "Constantine defeated Nicephorus, son of Istibrāq. He overthrew him and Constantine became king over the Byzantines" (43). In this entry he skips Stauracius (811), Michael I Rangabe (811-813), and Leo V (813-820), and introduces into their places two otherwise unknown persons. First, as mentioned in the quotation above, he introduces an unknown Constantine, who, according to Eutychius, defeated and supplanted Nicephorus (44). Then he mentions as Constantine's son, another man named Theophilus, who is said to have succeeded his father on the throne (45), and whom Eutychius designates as the father of the first Amorian emperor, Michael II (46), and consequently, the grandfather of the known emperor Theophilus (829-842) (47). Further, following up his account of how Nicephorus became emperor, one discovers that Eutychius also skipped over the interval between Nicephorus and the earlier emperor Leo IV (775-780), including the reigns of Constantine VI (780-797), and Irene (797-802), a period of some twenty-two years. He makes Nicephorus succeed Leo IV : "Leo, son

(41) *Istibrāq* is the Arabic transcription of Σταυράκιος, Stauracios. It is written *Istīrāq*, once at p. 51, elsewhere, consistently, *Istibrāq*.

(42) *Ibid.*, p. 54.

(43) *Ibid.*, p. 59.

(44) *Ibid.*, p. 59.

(45) *Ibid.*, p. 60.

(46) *Ibid.*, p. 61.

(47) *Ibid.*, p. 67.

of Constantine, son of Leo, died. After him Nicephorus, son of Istibtāq became king over the Byzantines" [48]. And earlier in the list of emperors, in the section of his chronicle that is arranged by the *Hiğrah* years and the reigns of the caliphs, Eutychius also skips Philippicus (711-713) and Anastasius II (713-715), the two rulers who came between the second reign of Justinian II (705-711) and Theodosius III (715-717). He lists Artabasdus as a legitimate emperor between Leo III (717-741) and Constantine V (741-775).

After Theophilus, Eutychius records the accession of the emperor's son Michael III (842-867) to the throne, and he also notes the beginning of the Macedonian dynasty, with the usurpation of power by Basil I (867-886). From here to the end of his chronicle he has the emperors in order, with the curious twist that in the several places where Romanus I Lecapenus (920-944) is clearly meant, the Arabic text has the consonants *dmtyws* [49]. In all likelihood, these consonants are a corruption from *rwmnws*, or some such more likely transcription of the Greek name Romanos. The consonants involved could easily be confused in the Arabic script.

These mistakes in recording the succession of the Byzantine emperors indicate that the sources of information about Byzantine affairs that were available to Eutychius were very unreliable for the period of time ranging from the beginning of the eighth century to the first quarter of the ninth century. He is particularly at a loss for the years between Leo IV and Michael II, i.e., between 780 and 820. For the earlier years, it is only a matter of skipping two emperors, Philippicus and Anastasius II. After the reign of Leo IV, however, Eutychius not only skips any mention of four emperors, viz., Constantine VI, Irene, Michael I, and Leo V, but he follows two apparently different accounts of how Nicephorus came to power, and he introduces three otherwise unknown individuals, viz., the Stauracius whom he calls the father of Nicephorus, and the grandfather of the emperor Stauracius (811); the Constantine whom he calls the father of Theophilus, and the grandfather of Michael II; and the Theophilus whom he calls the father of Michael II, and the grandfather of the emperor Theophilus. It now becomes evident that these three "invented" emperors are all "made-to-order" grandfa-

(48) *Ibid.*, p. 51.
(49) *Ibid.*, p. 82.

thers for three actual emperors, to whom, in two instances, Eutychius has given the names of their grandsons (i.e., Stauracius and Theophilus), and one of whom, Constantine, carries the name of the successor of Leo IV, i.e., Constantine VI, whom Eutychius had skipped over earlier in his narrative. Eutychius, therefore, was acutely aware of the gaps in his knowledge about the succession of the emperors in Constantinople. And he devised a formula for filling in the *lacunae* with names that were at least recognizably Byzantine imperial names.

It is worth noting here that there is evidence that Agapius also had some difficulty in gathering reliable information about the succession of the Byzantine emperors in the eighth century. Although, in the form in which it has survived, his chronicle reaches only as far as the beginning of the reign of Leo IV (775-780), in the sequence of emperors from the time of Heraclius he leaves out Leontius (695-698), and fails to mention that Justinian II had a second reign (705-711). Rather, he lists Tiberius II (698-705) as a co-emperor with Justinian. Therefore, Agapius too must have had some little difficulty finding sources for his history of this period, and this fact corroborates the conclusion that one would reach on other grounds, viz., that beginning in the eighth century even Melkite Christians living in the Arabic speaking milieu were losing contact with Byzantium.

When one turns to Eutychius of Alexandria's accounts of the succession of the patriarchs of Constantinople, he discovers that the chronicler had even less information about them at his disposal than he had about the emperors ! All goes well enough until in his narrative Eutychius comes to the second half of the seventh century. Between the patriarchs Peter (655-666) and George I (679-686), he skips over the four intervening patriarchs : Thomas II (667-669), John V (669-675), Constantine I (675-677), and Theodoros I (677-679). But then, after the death of George I, whom Eutychius correctly names as the one who presided over the sixth ecumenical council, Constantinople II (680-681) (50), he introduces the four patriarchs whom he had skipped earlier, in their proper sequence of succession, but now as successors to George I (51). Finally, at the

(50) *Ibid.*, p. 34.
(51) *Ibid.*, pp. 38, 40, 45, 49.

point where he assigns Theodoros I to the time of the caliph Ğa^{c}far al-Manṣūr (754-775), the second Abbasid caliph, Eutychius makes his confession of the fact that the modern reader of his chronicle has already suspected to have been the case. He says, "The names of the patriarchs of Constantinople have not reached me since Theodoros died, until I have written this book. Likewise, in regard to the patriarchs of Rome, from the time of Agabius (i.e., Agatho, 678-691), patriarch of Rome, the names of the patriarchs of Rome and reports of them have not reached me" (52). But in his own day, as Eutychius says, he knows about the conflict between Patriarch Nicholas (901-907) and the emperor Leo VI (886-912), in the course of which Leo VI replaced Nicholas with Euthymius (907-912) (53). And Eutychius correctly reports that before his death Leo VI returned Nicholas to the throne for a second term as patriarch (911-925) (54). After Nicholas' second term, Eutychius reports the succession of Stephen II (925-928), Tryphon (928-931), and Theophylaktos (933-956) as patriarchs. He closes his chronicle with the following notice : "In the year 326 (i.e., 937 A.D.) a gratifying peace came about between the Byzantines (and the Muslims). And in that year, Theofilaks, patriarch of the city of Constantinople, sent a messenger to the patriarchs of Alexandria and Antioch asking them to mention his name in their prayers and in their liturgies because this had been cut off since the era of the Umayyads. They complied with him in this" (55).

Clearly, then, and in plain words in relationship to the patriarchs, Eutychius testifies to the scarcity of information in the Arabic speaking world about Byzantine ecclesiastical affairs, especially after the Abbasid revolution. It is interesting to note in passing, that for the same period Eutychius' knowledge of affairs in the oriental patriarchates is fairly well *au courant*, at least in regard to the events he chooses to narrate.

Turning again to Agapius' narative one is startled to discover that he never mentions a single patriarch of Constantinople from the reign of the emperor Heraclius, to that of Constantine V ! His last

(52) *Ibid.*, p. 49.
(53) *Ibid.*, pp. 73-74.
(54) *Ibid.*, p. 81.
(55) *Ibid.*, pp. 87-88.

mention of a patriarch was the following notice, under the reign of the emperor Justinian I (527-565): "And Epiphanius, patriarch of Constantinople, died after ruling for seven years. After him, Anthimius took over for ten years" (56). Actually, Epiphanius rules for sixteen years, and Anthimius for only one!

While he says nothing about the patriarchs of Constantinople after Anthimius, Agapius does mention that Agatho, the patriarch of Rome, agreed with the doctrine of the sixth ecumenical council (681), but he neglects to mention the council's president, patriarch George I (679-686) (57). He mentions that Gregory, the patriarch of Rome, was angry at the emperor Leo III for ordering the removal of images of the martyrs from churches, without saying a word about the struggles of patriarch Germanos I (715-730), or even the opposition of John Damascene (58). And finally, he mentions the iconoclastic council of the emperor Constantine V, i.e., the council of Hieria (754), and its anathemas, reporting without objection that the fathers of the council "promulgated many canons and named it the seventh council" (59).

Clearly, Agapius as well as Eutychius had trouble finding sources of information about Byzantine ecclesiastical affairs. One must then conclude that following the Islamic conquest, and particularly following the Abbasid revolution, Melkite Christians in the oriental patriarchates were increasingly cut off from their co-religionists in Byzantium, and their own affairs, *vis-à-vis* the Islamic establisment, became more all absorbing, until the political and military circumstances of the late ninth century once again allowed easier contacts with Byzantium.

A particularly striking evidence of the east's isolation from Byzantine ecclesiastical affairs can be seen in Eutychius' failure to mention two events which involved the oriental patriarchs themselves, according to Byzantine sources. The first of them is the letter addressed to the emperor Theophilus by the three oriental patriarchs, Christopher of Alexandria (817-849), Job of Antioch (814-845), and Basil of Jerusalem (821-839), arguing against the

(56) Vasiliev, *art. cit.*, 8 (1912), p. 428.
(57) Cf. *Ibid.*, p. 473.
(58) Cf. *Ibid.*, p. 506.
(59) *Ibid.*, p. 533.

emperor's iconoclastic policies (60). More will be said below about this letter. The second event is the Photian controversy. Eutychius makes no mention of this affair, nor of the encyclical letter that Photius sent to the oriental patriarchs in the year 867 (61) nor of the participation of the legates of these same patriarchs in the council of 869 (62).

One must conclude that Eutychius either did not know of these events in the life of the Byzantine church, with their direct reference to the oriental patriarchates, or that he did not consider them to be sufficiently interesting, or even important enough to be mentioned in his chronicle. Both events transpired during the fifty years that preceded his birth. Perhaps he did not mention them, in part, for both reasons. Documentation may have been scarce, and, after all, the problems of the church within the *dar al-islām* were of another sort than those that worried the churches of Byzantium and Rome. So it need not be surprising that Eutychius was more concerned with the activities of the islamic governments than he was with even the ecclesiastical affairs of Byzantium.

2. *The Story of the Lactating Virgin.*

A curious feature of Eutychius' report about the motives that induced the emperor Theophilus to adopt an iconoclastic policy is his proposal that the emperor's moral outrage at the charlantanry of an ecclesiastical official was at the root of it. It is as if, in Eutychius' view, the emperor's reaction was perfectly understandable, and even laudable, in view of the reprehensible practices he had uncovered. The only problem was that the emperor went too far with his corrective measures, but even these, according to Eutychius, were set aright by the intervention of the Alexandrian patriarch, Sophronius. As it stands, Eutychius' report is unique among the documents known to this writer in assigning the origins of Byzantine iconoclasm to an emperor's outrage, not at the practice of

(60) Cf. L. DUCHESNE, *L'iconographie byzantine dans un document grec du IXe siècle*, in *Roma e l'Oriente*, 5 (1912-1913), pp. 222-239, 273-285, 349-366.

(61) Cf. V. GRUMEL, *Le patriarcat byzantin ; les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* (2 vols. ; Paris, 1932-1936), vol. I, pp. 88-89 ; F. DVORNIK, *The Photian Schism, History and Legend* (Cambridge, 1948), p. 119.

(62) Cf. DVORNIK, *op. cit.*, p. 193.

venerating images itself, but at the criminally fraudulent behavior of an ecclesiastic who contrived miracles in association with an image, for the purpose of his own financial gain.

As for the image of the lactating virgin, she seems truly to be at home in Egypt. Prior to the time of iconoclasm this particular iconographic motif seems to have been appreciated especially in Egypt (63). The best known exemplars of the genre, which modern art historians trace back in part to the Isis/Horus motif in pre-Christian Egyptian representations, come from the Fayyum and Saqqara in lower Egypt, and perhaps even from Melkite circles (64). So, in Eutychius' story of ecclesiastical charlatanry, the *virgo lactans* should put the reader in mind of Egypt, and it should not at all remind him of Byzantium proper. Perhaps, with this Egyptian flavor to the story, Eutychius intended to appeal to his original readership's immediate experience of Mary images, in order to make more concrete his views of the emperor's provocation to formulate his iconoclastic policies.

Eutychius' report of the iconoclasts' conviction about images is accurate enough, as far as it goes, i.e., that images are equivalent to idols, and that whoever bows down to an image is like one who bows down to idols (65). Such a sentiment was not unique to iconoclasts, however, but was deeply rooted in an earlier Christian antipathy to religious images, based on Bible passages such as *Exodus*, 20 : 4-5 and *Deuteronomy*, 5 : 8-9 (66). In fact, iconoclastic

(63) Cf. G. A. WELLEN, *Das Marienbild der frühchristlichen Kunst*, in *Lexicon der christlichen Ikonographie* (Freiburg, 1971), vol. 3, cols. 158-159.

(64) Cf. especially K. WESSEL, *Eine Grabstele aus Medinet al-Fajum, zum Problem der Maria Lactans*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin*, 4 (1954/1955), pp. 149-154 ; IDEM, *Koptische Kunst, die Spätantike in Ägypten* (Recklinghausen, 1963), pp. 17-18, 130-133, 156 ; *Idem*, in Gertrud SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst* (Band 4, 2, "Maria" ; Gütersloh, 1980), pp. 22, 180. Cf. also A. EFFENBERGER, *Koptische Kunst, Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit* (Wien, 1975), pp. 156-158, 213-214.

(65) Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in the author's Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge* (Tübingen, 1960), pp. 241-242 ; S. GERO, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century*, in *Byzantion*, 44 (1974), p. 27.

(66) Cf. E. KITZINGER, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 93, 131, 133.

theory was much more developed than this simple identification of images with idols, even in the declarations of the iconoclastic councils [67]. But in the form in which Eutychius' readers would have encountered the antipathy to religious images, the biblically inspired identification of images with idols would have been right on the mark, as shall appear below.

3. *The Patriarch Sophronius.*

Sophronius I was patriarch of Alexandria from 836 to 859 [68]. Theophilus was emperor from 829-842. Eutychius says that Patriarch Sophronius wrote a treatise in defense of the practice of venerating images and sent it to the emperor, who promptly repented of his iconoclastic policies.

As for the contents of Sophronius' treatise, which, by the way, is known only from Eutychius' report of it, the three topics which it discusses are standard iconodule arguments in justification of image veneration. They are that in the Old Testament God commanded Moses and Solomon to make images ; that one venerates the image of the emperor without fear of being charged with idol-worship ; and that in venerating the image of a saint, one is actually honoring the saint and not his image [69].

While Sophronius' treatise written for the emperor Theophilus is known only from Eutychius' report about it, in Byzantine Greek sources there is the record of a letter sent to the same emperor by the

(67) Paul J. ALEXANDER, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition* (Horos), in *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 35-66 ; IDEM, *Church Councils and Patristic Authority, the Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815)*, in *Harvard Studies in Classical Philosophy*, 63 (1958), pp. 493-505 ; M. V. ANASTOS, *The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 151-160 ; IDEM, *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclast Council of 754*, in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Frank Jr.* (Princeton, 1955), pp. 177-188.

(68) Following here the dates of J. FAIVRE, *Alexandrie*, in *DHGE*, vol. II, col. 366. They differ considerably from Grumel's dates for Sophronius' reign, viz., 848-860. Cf. V. GRUMEL, *La chronologie*, *op. cit.*, p. 443.

(69) Cf. the general survey of the arguments on Jaroslav PELIKAN, *The Spirit of Eastern Christendom (600-700)*, (The Christian Tradition, a History of the Development of Doctrine, vol. II ; Chicago, 1974), pp. 91-145.

three Oriental Patriarchs on the same theme, of which Eutychius makes no mention at all in his history, as was noted above. The letter is said to have been the product of a synod, attended by the patriarchs or their representatives, and numerous other persons, held at Jerusalem, in the Church of the Resurrection, in April of the year 836, the year when Christopher of Alexandria is supposed to have died. In the form in which the letter has survived, expressing the longing on the part of the patriarchs for the return of Byzantine rule, it invites doubts about its authenticity ([70]). One wonders if such an account of the opposition of the Oriental Patriarchs to iconoclasm was not composed completely within the Greek speaking realms of the emperor, having as its kernel of fact merely the known support of *iconodulia* within the Oriental patriarchates ?

Finally, in reference to Eutychius' statement that when Theophilus received Sophronius' treatise he foreswore his iconoclastic policies, one is reminded that this reversal of policy is generally ascribed not to Theophilus at all, but to Theodora, the regent for Michael III (842-867), at a synod held in March 843, under the presidency of Patriarch Methodius (843-847) ([71]). However, it is interesting to note that in later Byzantine literature Theophilus was remembered for his sense of justice, and, at least in part, somewhat excused for his iconoclastic policies ([72]). There is also a report in an account of the life of Theodora, probably written during the reign of Basil I (867-886), to the effect that the empress agreed to reestablish the veneration of images, if all the clergy prayed for the absolution of the sins of her deceased husband. Subsequently, the story goes, she and Patriarch Methodius were assured in a vision of Theophilus' absolution, and the narrative proceeds to recount the noble deeds of the emperor ([73]).

(70) Cf. A. Vasiliev, *The Life of St. Theodore of Edessa*, in *Byzantion*, 16 (1942-1943), pp. 216-225 ; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur* (München, 1959), p. 496.

(71) Cf., in general, G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Trans. J. Hussey, rev. ed. ; New Brunswick, N.J., 1969), pp. 217-219.

(72) Cf. Ch. Diehl, *La légende de l'empereur Théophile*, *Seminarium Kondakovianum*, 4 (1931), pp. 33-37.

(73) Cf. W. Regel, *Analecta Byzantino-Russica* (Petropoli, 1891), pp. xiii, xviii, 19-39.

Emperor Theophilus was also remembered in Greek hagiography for his cruelty. There is, for example, the story of his treatment of Sts. Theodore and Theophane, two monks from the monastery of Mar Sabas in Judea, who were called 'Graptoi' because of the abuse they received at the emperor's hands in the year 836. In response to what he perceived to be their stubborn refusal to desist from spreading iconodule propaganda, the emperor caused a twelve line iambic poem, charging them with criminal religious behavior, to be branded onto their faces (74). Eutychius makes no mention of these Palestinian monks from the monastery of Mar Sabas.

4. *Theodore Abū Qurrah's Treatise.*

It is notable that on the subject of image veneration, Eutychius names only Theodore Abū Qurrah as an earlier scholar whose writings might interest the reader of his history. Abū Qurrah's treatise, which was written in Arabic, survives in only two known manuscripts (75). As far as can be determined in the present state of scholarship, Abū Qurrah wrote his treatise while he was the Melkite bishop in Ḥarrān, somewhere between the years 800 and 812 (76). He composed it, as he says, in response to a particular state of affairs between Christians and Muslims.

> Many Christians are abandoning bowing down (*as-suǧūd*) to the image of Christ, our God, ..., and to the images of his saints, ... because the non-Christians, and especially those who claim to have a scripture sent down from God, rebuke them for their bowing down to these images, and on account of it they mock them and ascribe to them the worship of idols, contravening what God commanded in the Torah and the prophets (77).

That such was in fact the charge that Muslims brought against Christians can be seen in the following passage from an anonymous

(74) Cf. P. O. VAILHÉ, *Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, Saint Théodore et Saint Théophane*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 9 (1901), pp. 313-332, 610-642.

(75) As published in ARENDZEN, *op. cit.*, cf. n. 32 above, the treatise is from the *British Museum Or. MS 4950*. It is also contained in *Sinai Arabic MS 330*.

(76) Cf. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Treatise* ..., work in progress.

(77) ARENDZEN, *op. cit.*, p. 1.

Muslim, apologetic pamphlet of the ninth Christian century. The author writes,

> You extol the cross and the image. You kiss them, and you prostrate yourselves to them, even though they are what people have made with their own hands. They neither hear, nor see, nor do harm, nor bring any advantage. The most estimable of them among you are made of gold and silver. Such is what Abraham's people did with their images and idols (78).

Two things are remarkable in connection with Eutychius' mention of Abū Qurrah's treatise in defense of image veneration. The first of them is the fact that Eutychius mentions only Abū Qurrah, and not his fellow monk and mentor from St. Sabas monastery in Judea, St. John Damascene, who wrote three very influential treatises in Greek in defense of *iconodulia* (79), and who was even anathematized by name in the acts of the council of Hiereia in 754, as mentioned above. Of course, the most obvious reason for Eutychius' failure to mention John Damascene's treatises is that they were in Greek, and Arabic was the language of the readers of Eutychius' history.

The second thing to note in connection with Eutychius' mention of Abū Qurrah's treatise is the fact that this staunchly Melkite writer, who also wrote a noteworthy Arabic treatise in defense of the dogmatic definitions of the first six ecumenical councils (80), neglected to mention the second council of Nicea (787) at all in his treatise in defense of images ! Initially this omission caused Georg Graf to postulate the year 787 as the *terminus ante quem* for Abū Qurrah's composition of the treatise on images (81). But now Ignace

(78) D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque ᶜabbāside contre les chrétiens*, in *Revue des Études Islamiques*, 34 (1966), p. 29.

(79) Cf. the new edition, B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* ; III, *Contra Imaginum Calumniatores Orationes Tres* (Berlin & New York, 1975).

(80) Cf. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Harran ; publié et traduit en français pour la première fois* (Tripoli de Syrie & Rome, 1905) ; C. A. Kneller, *Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 34 (1910), pp. 419-427 ; H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee, achter Teil*, in *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), pp. 489-509.

(81) Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Ḥarrān (ca. 740-820)* (Paderborn, 191), pp. 4-5.

Dick has shown conclusively that Abū Qurrah must have written the treatise in question after the year 799, because in it he tells the story of an Arab Muslim who became a convert to Christianity, and who was executed under the caliph Harūn ar-Rašīd (786-809) on December 25, 799 (82).

Not only are Eutychius and Abū Qurrah silent about the council of 787, and about Byzantine iconoclasm in general, but most of the Christians who wrote chronicles in Arabic and Syriac in the early period fail to mention the council, and they refer to iconoclasm only very summarily, if at all, as the misguided policy of this or that Byzantine emperor. Agapius' account of the measures adopted by Constantine V, and the council of 754, were mentioned above. To this one may add Michael the Syrian's (d. 1199) contention that the Greeks alleged that they disliked Constantine V because of his policy in regard to images, whereas really it was because he held 'orthodox', *i.e.*, Monophysite, views (83). Sebastian Brock has shown that Michael is referring here to the council's rejection of John Damascene, who was a defender of Maximist theology (84). The anonymous Syriac chronicle '*ad annum 1234*' takes note only of the council of 754, and later of the fact that Theodora, the mother of the emperor Theophilus, as regent after the death of her son, put an end to his iconoclastic policies (85). Bar Hebraeus (d. 1286), a Jacobite, likens the policy of Leo III to that of the caliph Yazīd II (720-724) (86), but he does not mean it as a compliment.

Finally, it should be said that, outside of Armenia (87), there was no iconoclastic movement east of Byzantium, beyond the reaches of

(82) Cf. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran*, in *Proche Orient Chrétien*, 13 (1963), pp. 116-118.

(83) Cf. J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)* (4 vols. ; Paris, 1899-1910), vol. II, pp. 489-521.

(84) S. BROCK, *Iconoclasm and the Monophysites*, in A. Bryer & J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (Birmingham, 1977), p. 55.

(85) Cf. J. B. CHABOT (& A. Abouna), *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* (4 vols., CSCO, vols. 81, 82, 109, 354 ; Paris & Louvain, 1916, 1920, 1952, 1974), vol. 109, p. 263.

(86) Cf. E. A. W. BUDGE, *The Chronography of Gregory Abû 'l Faraj, ... commonly known as Bar Hebraeus* (2 vols. ; Oxford, 1932), vol. I, p. 109.

(87) Cf. entry no. VII, with updated bibliography, in Paul J. ALEXANDER, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, Collected Studies* (London, 1978).

the imperial power in the 8th and 9th centuries. Certainly this was the case among the Melkites. Sebastian Brock has shown that there was no Syrian monophysite policy of iconoclasm (88). And the report quoted above about the conflict between Ḥunayn ibn Isḥāq and Buḫtīšūᶜ ibn Ǧibrīl presupposes that Ḥunayn was unique among the Nestorians for his views about images. Indeed, modern studies show that images were common among the Nestorians in the ninth century (89). And, beginning in the late eighth century, the scholars of all of these groups were concerned about justifying the veneration paid to images, or to symbols such as the cross, in response to the objections to these practices voiced by the Muslims in the contemporary debates about religion.

In this connection, it is instructive to take a quick glance at Eutychius' own apologetic treatise, entitled *Kitāb al-burhān* (90). Following the example of the apologists of the previous generation, Eutychius includes a defense of the symbol of the cross in his treatise, in the section that deals with other Christian sacraments and ritual practices, such as the Eucharistic liturgy, Baptism, Sunday as the holy day, and facing east in prayer. But unlike his co-religionist, Theodore Abū Qurrah, Eutychius pays no explicit attention to images. Rather, he presents a long discussion, of some forty pages in Cachia's edition (91), describing what he calls "the vestiges and locations (*āṯār wa amākin*)" (92) of Christ's holiness in this world. He means the churches which, as he says, emperors and other officials have built in the holy places associated with Christ's life. Eutychius speaks of some thirty churches, principally in the Holy Land, but including the mention of a church of St. Mary the Theotokos in Constantinople, the church of St. Peter in Rome, the

(88) Cf. BROCK, *art. cit.*, and M. MUNDELL, *Monophysite Church Decoration*, in A. Bryer & J. Herrin, *op. cit.*, pp. 59-74.

(89) Cf. J. DAUVILLIER, *Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne église chaldéenne*, in *L'Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 297-304 ; E. DELLY, *Le culte des saintes images dans l'église syrienne orientale*, in *L'Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 291-296.

(90) Cf. Pierre CACHIA & W. WATT, *Eutychius of Alexandria, the Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)* (CSCO, vols. 192, 193, 209, 210 ; Louvain, 1960 & 1961).

(91) CACHIA, vol. 192, pp. 165-207.

(92) *Ibid.*, p. 165.

church of St. Paul in Kawkab, near Damascus, and finally the church at Edessa (93), in which, he says, is located, "the most marvelous of the vestiges which Christ has bequeated to us, the *mandylion* (*mandīlan*) ... with which Christ wiped his face, on which there is affixed an unchanging, clear adornment (*ḥilyah bayyinah*), without depiction (*ṣūrah*), drawing (*raqm*), or painting (*naqš*)" (94). This is curious language with which to describe the famous image of Edessa. It is clear that Eutychius is accenting its stature as an *acheiropoiēton*, or image not made by human hands. But it is curious that he refrains from calling it an image (*ṣūrah*) as such. Rather, like all of the churches he has listed, it is a 'vestige' (*aṯar*) (95), he says, that Christ has left us.

It is difficult to avoid what one might call the iconic function of these 'vestiges and locations', of which Eutychius speaks. He says of them,

> By these vestiges and locations which he has bequeathed to us, Christ gave us altogether a blessing (*baraqah*), a sanctification, an approach to him, pardon for sins, feasts in which men come together in his name, spiritual joy without end, and testimonies (*šahādāt*) bearing witness to all that the book of the Gospel says of his story and his acts, and also what the books prior to the Gospel said of the affairs of the prophets (96).

Eutychius' obvious avoidance of any explicit discussion of images, even in the churches that he mentions, which must have contained numerous icons, mosaics, and frescoes, could lead one to the conclusion that for Eutychius' purposes in the *Kitāb al-burhān*, the issue of images and their veneration was not a point of

(93) Eutychius' list of churches in the Holy Land and elsewhere, and their proper identification, is the subject of another article with which the author is engaged.

(94) CACHIA, vol. 192, p. 207.

(95) Theodore Abū Qurrah was perfectly willing to speak of the "image of Christ (*ṣūrat al-masīḥ*)" in Edessa. Cf. ARENDZEN, *op. cit.*, p. 26. It is instructive that Eutychius speaks of a *mandilān*, and not an image. On the significance of this term, and for bibliography on Edessa's famous portrait, cf. Averil CAMERON, *The Sceptic and the Shroud*, An Inaugural Lecture in the Department of Classics and History, King's College, London, 29 April 1980.

(96) CACHIA, vol. 192, p. 165. The translation is adapted from the version presented by Watt in vol. 193, p. 134.

significant controversy between Christians and Muslims. But there is also another dimension to Eutychius' argument. He presents the churches as places of pilgrimage for Christians, and thereby he must certainly have intended to put the reader of Arabic in mind of the obligatory Islamic pilgrimage (*al-ḥaǧǧ*) to Mecca. Here is not the place in which to pursue further this aspect of Eutychius' apologetics. The point at issue presently is that in his own apologetic work, unlike Theodore Abū Qurrah, who wrote in the previous century, Eutychius sees no need especially to defend the practice of venerating images. This fact, taken in connection with the author's very summary discussion of Byzantine iconoclasm in his account of world history, might suggest that by Eutychius' day the issue of images had already been settled between Muslims and Christians. However, as it will be argued below, the truth of the matter seems to be that while images were often occasions of controversy, and even of violence between Christians and Muslims, explicit discussion of them was pushed to the background in most of the Christian apologetical works that were written within the realm of Islam, because, unlike in Byzantium, the practice of venerating images was never challened by Christians themselves in the oriental patriarchates. Hence it never assumed importance as one of the basic elements of Christian life which must be defended at all costs. Rather, it was part and parcel of the on-going Christian *modus vivendi*, and the apologetical energy of the community was expended in defense of the more fundamental doctrines of their faith, which the images themselves proclaimed.

III

The preceding analysis of Eutychius of Alexandria's discussion of Byzantine iconoclasm offers the modern reader of the patriarch's history the opportunity to raise some fundamental questions of interpretation about the work itself, and its role in the inception of Christian intellectual life in Arabic ; and it provides the historian of Christian apologetics in Arabic with the occasion to sketch in the place occupied by the veneration of images as a topic of controversy between Muslims and Christians in the medieval period. By now the conclusions reached by the present writer on these subjects may easily be inferred from the discussion that has gone before. How-

ever, clarity will better be served if these conclusions are drawn out more explicitly.

A. Byzantine Iconoclasm

While it may be true that among western historians of Byzantium, as Peter Brown says, "the Iconoclast controversy is in the grip of a crisis of over-explanation" (97), as much could certainly not be said for the same topic at the hands of the historians who lived in the oriental patriarchates during and after the period of Byzantine iconoclasm. Even though Stephen Gero has devoted two volumes to the study of iconoclasm during the reigns of Leo III and Constantine V, "with particular attention to the oriental sources", in fact the oriental sources in Syriac and Arabic have helped him only marginally, usually negatively, and then only in support of arguments first drawn from Greek texts, to conclude that "Byzantine iconoclasm in the eighth century, as it is described in the sources, was emphatically an imperial heresy, so to speak, born and bred in the purple" (98). To judge only by the record of it in Syrian and Arabic chronicles, one would have to conclude that there was no crisis of iconoclasm in Byzantium at anything like the magnitude of social and religious significance at which the modern historian is accustomed to think of it. And what is more to the point, even the Melkite writers of the first Abbasid century and a half, as we have seen, have nothing to say about the second council of Nicea in 787, let alone do they add it to the list of the six councils whose teachings they uphold (99). There simply was no policy of iconoclasm in the

(97) Peter Brown, *A Dark-Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in *The English Historical Review*, 88 (1973), p. 3.

(98) S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources* (CSCO, vol. 384 ; Louvain, 1977), p. 168.

(99) Even Theodore of Studios reported, twenty years after Nicea II, that the Oriental Patriarchs took no notice of the council at the time of its meeting, or later. Cf. Patrick Henry, *Initial Eastern Assessments of the Seventh Ecumenical Council*, in *The Journal of Theological Studies*, 25 (1974), p. 77. As late as the eleventh century, al Bīrūnī (d. 1084) lists a feast of the 'six councils' in the Melkite calendar. Cf. R. Griveau, *Les fêtes des melchites par Abou Rihân al-Birouni*, in *Patrologia Orientalis*, 10 (Paris, 1915), pp. 304-305. And much later, among 21 Arabic

oriental patriarchates. To the degree that such a policy in the Greek speaking world is mentioned at all in oriental sources, such as in Eutychius' chronicle, it is to explain it as an aberrant imperial policy in Byzantium itself, as Gero points out.

But what is to be said about the accuracy, or lack of it, in Eutychius' narrative ? Iconoclasm in Byzantium was certainly not limited to the reign of Theophilus. There is no other record of this emperor's repentance for having instigated or continued such a policy. There is no other record of an iconodule treatise written by Patriarch Sophronius, let alone that this Alexandrian patriarch singlehandedly changed the attitude of the emperor Theophilus. The fraudulently lactating virgin, whose story Eutychius repeats, seems to reflect an iconographic style that would have been at home in Alexandria, but foreign to Byzantium, where Eutychius' narrative places it. The succession of Byzantine emperors was certainly not as Eutychius presents it, and he himself confesses his lack of knowledge about the succession of the patriarchs of Constantinople for almost a century and a half. What is one to make of all of this ?

The first and most obvious conclusion to draw is that Eutychius lacked the proper documentary sources for both the civil and the ecclesiastical affairs of Byzantium from the early eighth century to well into the tenth century. His own admission aids this conclusion, as well as his errors in listing the emperors from Nicephorus to Michael II. However, it seems unlikely that he would completely lack documentary sources for the accomplishments of Sophronius, his own predecessor on the patriarchal throne of Alexandria by only some seventy years. And, as mentioned above, one knows of the reports in Greek sources of Sophronius' predecessor, Christopher's participation, at least by proxy, in a meeting of the oriental patriarchs held in Jerusalem in the year 836, at which a letter was allegedly drafted to admonish the emperor Theophilus to foreswear iconoclasm. So, it is not unlikely that the patriarchs of Alexandria, Christopher, Sophronius, and later Eutychius, at least were somewhat concerned about iconoclasm in Byzantium, even if they did

manuscripts of the Melkite collection of canons dating from the 13th to the 17th centuries, only 7 of them include a reference to Nicea II. Cf. J. B. DARBLADE, *La collection canonique arabe des melkites (XIIIe-XVIIe siècles)* (S. Congregazione Canonica Orientale, Fonti, serie II, Fascicolo XIII ; Harissa, 1946).

not know about, or deliberately chose to underplay, the true extent of it.

If one changes his perspective, and looks at Eutychius' report not from the point of view of the historian of Byzantium, but from the viewpoint of the historian of Christian literature in Arabic, another conclusion is possible. It is clear from Eutychius' own introduction to the *String of Pearls*, as noted at the beginning of the present article, that his intention in composing his history was to provide a reliable reference source in Arabic for persons who engage in conversations about history. So his purpose was first of all to serve the needs of Arabic speaking Christians who lived within the *dar al-islām*. By Eutychius' day, Christians in this realm had lived under Islamic rule for about three hundred years. So the political affairs of contemporary Byzantium would not have been among their primary interests. But the history of Byzantine ecclesiastical affairs prior to the consolidation of Islamic rule under the Abbasids was of paramount concern to Eutychius and to his readers, and to judge by the way in which Eutychius presents the story, this was because Byzantine history, right up to the last quarter of the seventh century, was largely the history of the developments that led to the calling of the six ecumenical councils, according to whose pronouncements the Melkite creed was defined. Not surprising then is Eutychius' promise in the introduction to his history, "I vouch for this book of mine. I have made it the best in terms of research,and most reliable in doctrine (*madhhab*)" ([100]). Doctrine was, of course, a major reason for writing history, not only for Eutychius, but for the very first Christian historians ([101]). By Eutychius' time, and in Alexandria, where by the mid-tenth century there were not only the monophysite Copts for the Melkites to contend with, but the Muslims as well, one might surmise that religious apologetics was the major reason for an interest in earlier Byzantine history on the part of the Arabic speaking Melkites. This point was not lost on the later Muslim religious polemicist, Ibn Taymiyya (d. 1328), who

(100) CHEIKHO, *Eutychii ... Annales*, vol. 50, p. 3.

(101) G. Glenn F. CHESNUT, *The First Christian Histories, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius* (Paris, 1977).

devoted considerable space in his refutation of Christianity to the criticism of passages from Eutychius' history ([102]).

Apart from the controversies involving Patriarch Photius of Constantinople (858-867, 877-886), about which Eutychius has nothing at all to say in his history, the iconoclastic controversy was the only major religious movement with doctrinal significance in Byzantine history between the rise of the Abbasid caliphate and Eutychius' lifetime. Whereas the Photian affair had essentially to do with a quarrel between Rome and Constantinople, the issue of the veneration of sacred images had immediate relevance to the oriental patriarchates because it was an issue in the day to day controversies between Muslims and Christians. Since the Byzantine controversy lasted for more than a century, and since Palestinian monks played such a notable role in it, and some Christian pilgrims from the West traveled to the Holy Land during this period ([103]), Christians living within the realm of Islam must at least have heard of the controversy. Therefore, the pastoral problem of the eastern bishops, living in an area where even a smattering of knowledge about the facts of such a controversy among Byzantine Christians could only have a frustrating effect on their own apologetical efforts, would have been to put an acceptable construction upon what they knew of these events in Byzantium. For his part, Eutychius explained Byzantine iconoclasm as a case of mistaken enthusiasm on the part of the emperor, Theophilus, seeking to rectify abuses that grew up in at least one church in connection with image veneration. The fact that the image in question is Egyptian in style does not necessarily detract from what Eutychius may have honestly thought to have been the cause of Byzantine, imperial iconoclasm, viz., justified moral outrage on the emperor's part. Patriarch Sophronius may well have written a treatise in defense of the practice of venerating images, and he may even have sent it to the emperor. What remains curious is that Eutychius reports only about Theophilius' policies,

(102) G. TROUPEAU, *Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutyches*, in *Bulletin d'Études Orientales*, 30 (1978), pp. 209-220.

(103) Documents survive of the travels of some half-dozen pilgrims to Egypt and the Holy Land during the Iconoclastic period and shortly thereafter. Cf. John D. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster, 1977), pp. 11-13.

and not those of his predecessors. One may conclude that even if he knew about them, to rehearse the whole affair in Arabic would have been counterproductive to the Christian apologetic requirements of Eutychius' time and place.

B. Images and Symbols : Muslim Polemic and Christian Apology

Muslims objected to the Christian practice of venerating the cross and images of Christ and the saints on the grounds that such a practice amounts to the idolatry that is expressly forbidden in the scriptures, as is clear from the passage quoted above from the anonymous Muslim polemical pamphlet from the ninth century ([104]). Correspondingly, the Christian apologists who answered the Muslim challenges to Christianity, in treatises written in Syriac and Arabic in the ninth century, never failed to include in their tracts intended for more popular consumption, a section that dealt with aspects of the public exercise of Christian faith that often attracted Muslim opposition. In addition to subjects such as Baptism, the eucharist, and facing east in prayer, the symbol of the cross and the practice of venerating it are inevitably topics of discussion in these treatises. But only Theodore Abū Quarrah among the first generation of Christian apologists in Arabic wrote expressly in defense of the veneration of images of Christ and the saints. Nevertheless, from other sources, such as lives of the saints and various chronicles in Syriac and Arabic, as well as in Muslim reports of Christian misbehavior, one learns that Christian images were often occasions of friction with Muslims.

The account of St. Anthony Ruwaḥ is a good case in point ([105]). Before his conversion to Christianity, and his subsequent martyrdom in 799, this young man of Qurayš, as the story goes, was fond of tearing down crosses from churches, and otherwise harassing the Christian community. The occasion of his conversion was a miracle that took place when he shot an arrow at the image of St. Theodore. The arrow was deflected from the image and it miraculously returned to pierce the archer's hand. This event was the first of a

(104) Cf. n. 78 above.

(105) Cf. I. Dick, *La passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néomartyr de Damas († 25 déc. 799)*, in *Le Muséon*, 74 (1961), pp. 109-133.

series of miracles in attestation of the truth of Christianity that the young man witnessed. It initiated his conversion (106).

On another tack, Eutychius himself reports the story of a border conflict between Muslims and Christians in the days of the conquest, under the caliph ᶜUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (634-644), that was occasioned when some Muslims allegedly defaced an image of the Byzantine emperor, Heraclius (610-641), that was affixed to a pillar used as a boundary marker near Qinnasrīn. According to the story, the quarrel was settled only when the Christians were allowed similarly to deface an image of the caliph, ᶜUmar (107). While this story seems a bit far-fetched in terms of its verisimilitude, it nevertheless records the Christian concern for images, and the Muslim disregard for their special character. And it shows the image as an occasion of controversy between Muslims and Christians, already from the first years of Islamic rule.

Even more specific in regard to the Islamic antipathy to Christian images is a story found in Severus ibn al-Muqaffaᶜ's *History of the Patriarchs of Alexandria*. It concerns the actions of one, al-Aṣbaḡh, who was the eldest son of the governor of Egypt, ᶜAbd al-ᶜAzīz ibn Marwān (d. 754), whom his father had put in charge of a particular district of the country. According to Severus, al-Aṣbaḡh was notorious for his ati-Christian behavior. The following is one of the episodes Severus recounts in evidence of his allegation.

> When on the great Sabbath, the Sabbath of the holy resurrection, he entered the monastery of Ḥulwān, he looked at the icons (*aṣ-ṣuwar*), adorned as they should be, with the veils over them and incense. There was the image of the pure Lady Mary, and the Lord at her breast. When he had looked at her, and pondered over her, he said to the bishops and the group with him, 'Who is this so ?'. They said, 'This is Mary, the mother of Christ'. He then hawked, and filled his mouth with spittle, and spat into her face. And he said, 'If I find the moment, I shall wipe the Christians out of this district. Who is Christ that you should worship him as God ?' (108).

This account, with its closing question, aptly puts the finger on the root of the Muslim antipathy to the omnipresent Christian

(106) Cf. *ibid.*, pp. 120-121, 127-129.

(107) Cheikho, *Eutychii ... Annales*, vol. 51, pp. 19-20.

(108) C. F. Seybold, *Severus ibn al-Muqaffaᶜ, Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I, 61-767* (Hamburg, 1912), p. 134.

crosses and images. Not only do they smack of idolatry to Muslim sensibilities, but the most common of them, in this instance the virgin and child, proclaim the very doctrines about Christ and his mother that the *Qur'ān* flatly denies, viz., that he is divine (cf. e.g., *al-Ma'idah* (5) : 75), and, in the instance of the cross, the Christian claim that Christ was crucified at the instigation of the Jews (cf. *an-Nisā'* (4) : 157). This is the most creditable reason not only for al-Aṣbagh's behavior, but also for the caliph al-Yazīd's much discussed order that Christian crosses and images should be destroyed, and even for the many traditions that are said to go back to the prophet Muḥammad, prohibiting images in Islam, not to mention the stipulations in the covenant of ᶜUmar against the public showing of a cross, or the 'display of idolatry' ([109]).

Here is not the place to discuss these issues in detail. The point to be made is that crosses, images and icons were constant occasions for controversy between Christians and Muslims, for doctrinal reasons as much as for any other cause. The cross and the icon bespoke the very doctrines that were the major topics of controversy between the two religious communities, in addition to their susceptibility to the charge that they were no better than idols.

For all of these reasons, one may easily see that Patriarch Eutychius would not have been anxious to present Byzantine iconoclasm in his history as anything more than a passing phase in one emperor's over zealous attempt to insure the purity of the church's life and practice.

Institute of Christian Oriental Research, The Catholic University of America. Sidney H. GRIFFITH

(109) For al-Yazid's decree, and the wide attention it has attracted in connection with Byzantine iconoclasm, cf. A. A. VASILIEV, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 9 & 10 (1956), pp. 25-47. On the traditions going back to Muḥammad, cf. the list of them in A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 108 ; and the interpretation in R. PARET, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, in *Kunst des Orients*, 11 (1976-1977), pp. 158-181. For the Islamic point of view in regard to images and the arts, cf. O. GRABAR, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1978), pp. 76-101 ; and *idem*, in *Islam and Iconoclasm*, in A. Bryer & J. Herrin, *Iconoclasm* (Birmingham, 1977), pp. 45-52. For the stipulations in the covenant of ᶜUmar, cf. A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects ; a Critical Study of the Covenant of ᶜUmar* (London, 1930) ; A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beyrouth, 1958).

UNE PASSION DE S. THÉODOTE DE CYRÉNIE DANS LE MANUSCRIT 736 DE PATMOS

Voici une Passion inédite de S. Théodote de Cyrénie, *BHG* 2436. Il n'en reste malheureusement qu'une copie incomplète dans le seul témoin connu, le n° 736 de Patmos [a]. Ce fragment suffit à prouver que l'histoire – ou plutôt la légende – de l'évêque cypriote a été récrite plusieurs fois. Le fonds ne diffère pas de celle qu'on peut lire dans *Anal. Boll.*, t. 99 (1981), pp. 239-246, mais la rédaction est nouvelle.

L'auteur inconnu cite volontiers les épîtres de S. Paul. Son style n'est ni populaire ni négligé. On remarquera cependant, au début du § 2, l'emploi répété de la particule ὡς dans trois sens différents.

Fr. HALKIN.

PASSIO ACEPHALA S. THEODOTI CYRENIENSIS EPISCOPI
e codice Patmensi 736

1. Fin d'une exhortation du martyr

| κατεφρόνησα σαρκός, ἵνα κατατρυφήσω Χριστοῦ, πάντα ἡγησάμην σκύβαλα κερδῆσαι [1] τοῦτον ποθῶν, τῶν αὐτοῦ παθημάτων ἐγενόμην συγκληρονόμος [2], εἰ καὶ μὴ τῶν αὐτῶν κατορθωμάτων ἐργάτης · πέπονθα κἀγὼ ὡς αὐτός, αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἐγὼ δὲ δι' αὐτόν · ἰδοὺ τὰ παθήματα ἴσα, κἂν οὐκ ἴσα τὰ κατορθώματα · πάθος μὲν γὰρ καὶ ὧδε κἀκεῖ, καὶ κέρδος ἐξ ἀμφοῖν τῶν παθῶν ἀνακύπτει · πλὴν τὸ τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ παντὸς τοῦ κόσμου κἀμοῦ αὐτοῦ σωτήριον, τὸ δ' ἐκ τοῦ ἐμοῦ πάθους ὄφελος εἰς ἐμὲ πάλιν παρακάμπτει καὶ τὴν

(a) Manuscrit acéphale du XIVe siècle. Notre texte est en tête de ce ménologe de mars, aux folios 3-4 (jadis numérotés 1-2). Cf. EHRHARD, *Überlieferung* ..., t. 1 (= *T.U.*, 50), p. 581, avec la note 2. Les actuels fol. 1-2 contiennent deux fragments de la Passion de S. Pantéléimon *BHG* 1414 ; cf. EHRHARD, *ibid.*, note 1.

(1) Cf. *Phil.*, 3, 8.

(2) Cf. *Rom.*, 8, 17.

ἐμὴν κἀκ τούτου σωτηρίαν τρυγῶ. Ὦ τῶν μεγαλοδωρεῶν τοῦ ἐμοῦ δεσπότου καὶ βασιλέως, ὑπὲρ ποδαπῶν εὐτελεστάτων πόνων ἡλίκα μοι δίδωσιν ἄθλα καὶ στέφη· ὄντως οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν εἰς ἡμᾶς μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλύπτεσθαι (3). Αἰσχυνθήτωσαν οἱ τοῖς εἰδώλοις λατρεύοντες τῶν τοῦ Χριστοῦ στρατιωτῶν ὁρῶντες τὴν δύναμιν· πόσοι προσέβαλον ἐνὶ καὶ πάντες ἠττήθησαν· πόσας τῇ πόλει τοῦ θεοῦ προσήγαγον μηχανὰς καὶ τὸν πύργον ταύτης παρασαλεῦσαι οὐκ ἴσχυσαν· τὰς πλευρὰς διώρυξαν καὶ ὁ τῆς ψυχῆς θησαυρὸς ἄσυλος ἔμεινεν.»

2. Renvoyé en prison, le saint est soigné par les fidèles

Ὡς δ' ἀνηνέχθη περὶ τοῦ ἁγίου τῷ ἄρχοντι, ὡς οὐ μόνον τῆς βασάνου ἀφροντιστεῖ, ἀλλὰ καὶ τὸν λαὸν διδάσκων οὐ παύεται ὡς καὶ πολλοὺς τὸ πάτριον σέβας καταλιπόντας πρὸς τὴν τούτου ἀπονενευκέναι θρησκείαν, τῇ φρουρᾷ καὶ πάλιν κατάκλειστον γενέσθαι προσέταξεν, ὁμοῦ μὲν τοῖς ὄχλοις τὴν τῆς σωτηρίας ἀποφράττων ὁδόν, ὁμοῦ δὲ καὶ ἑαυτῷ καιρὸν διδοὺς διασκέψεως ὁποίῳ θανάτου τρόπῳ τοῦ ζῆν ὑπεξαγάγῃ τὸν ἅγιον. Ἀλλ' ἐψεύσατο ἡ ἀδικία ἑαυτῇ, φάναι τὸ τοῦ Δαυίδ (4). Οὔτε γὰρ τὸ πλῆθος τῇ φυλακῇ προστρέχον ἐνέλιπε καὶ παντοίως θεραπεῦον τὸν μάρτυρα, τοῖς τε τραύμασι λεπτὰς ὀθόνας ἐπιτιθὲν καὶ τοὺς ἰχῶρας ἀπομασσόμενον καὶ τρυγῶν ἐντεῦθεν τὸ σῴζεσθαι· οὔτ' αὐτὸν ἀνῦσαι τὸ σπουδαζόμενον ἡ θεία εἴασε πρόνοια, τὸ τοὺς πιστοὺς φημι θανάτῳ ζημιῶσαι τὸν ἅγιον, κἂν ἡ τούτου πόσις ἐδιψᾶτο αὐτῷ ταχὺ πρὸς τὸν ποθούμενον παραπέμπουσα.

3. Libéré, il survit deux ans et meurt

Ὁ γὰρ ἐκ ζάλης γαλήνην ποιῶν καὶ ἐκ χειμῶνος ἔαρ καὶ ἐκ σκότους φῶς, ὁ φιμῶν θαλάσσης κορυφούμενα κύματα καὶ πείθων σιωπᾶν τῷ κελεύσματι, ἰδὼν εἶδε τὴν τοῦ χριστωνύμου λαοῦ κάκωσιν καὶ ἤγειρε κέρας (5) τῇ ἐκκλησίᾳ τὸν φιλοχριστότατον καὶ πρῶτον ἐν βασιλεῦσι χριστιανόν, τὸν μέγαν Κωνσταντῖνόν φημι, τὸν καθαιρέτην τῆς πλάνης, τὸν τῆς πίστεως πρόμαχον, τὴν τῶν εὐσεβούντων ἀνάψυξιν· ὃς ὁμοῦ τὸ τῆς βασιλείας κράτος περιεζώσατο καὶ αὐτίκα τοὺς ἁπανταχῇ ἁγίους ἐκέλευσε τῆς εἱρκτῆς καὶ τῶν δεσμῶν ἀπολύεσθαι, πρῶτον τοῦτο τῷ βεβασιλευκότι θεῷ ἀποτιννὺς ἀνταπόδομα, ὅπερ ἄλλους μὲν ἴσως εὐθυμεῖν παρεσκεύασε, τῷ δὲ μεγάλῳ τούτῳ ἀρχιερεῖ καὶ τελείῳ τῆς ἀληθείας μάρτυρι καὶ πολλὴν ἐνέθηκε τὴν στυγνότητα· τῶν γὰρ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῶν τῆς εἱρκτῆς ἱμείρετο ἀπολυθῆναι δεσμῶν, ἵν' οὕτω θᾶττον ἀναλύσας τοῦ φιλουμένου ἀπολαύοι τρανότερον· ἀλλ' ἐπειδὴ διὰ τοὺς ἀστηρίκτους τῷ βίῳ παραμένειν ἀναγκαιότερον, οἰκονομεῖται περιεῖναι μικρόν.

(3) Cf. *Rom.*, 8, 18.
(4) *Ps.*, 26, 12.
(5) *Luc.*, 1, 69.

Καὶ τοῦ δεσμωτηρίου ἐκβάλλεται · καὶ περιήει βαδίζων κἀν τῇ σαρκὶ βαστάζων τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν Παῦλον τὰ στίγματα (6), *τέλειος ἀθλητὴς καὶ βέβαιος στεφανίτης. Διετῆ γοῦν χρόνον τῇ σαρκὶ παραμείνας καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας νεόφυτον τοῖς τῆς εὐσεβείας νάμασι καταρδεύσας, αὐξήσας τε καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας ἐλθεῖν τοῦ πληρώματος παρεσκευακὼς τοῦ Χριστοῦ* (7), *τοῦ σώματος ἀπολυθεὶς πρὸς τὸν ποθούμενον δεσπότην ἀνέδραμε, τὰ γέρα παρ' αὐτοῦ τῶν πόνων ἀπολῃψόμενος · ὧν, τοῦ μακαρίου τούτου πρεσβεύοντος, γένοιτο τυχεῖν καὶ ἡμᾶς χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

(6) Cf. *Gal.*, 6, 17.
(7) Cf. *Eph.*, 4, 13.

TONARTENPROBLEME DER SPÄTBYZANTINISCHEN MUSIK

Während das mittelbyzantinische Tonartensystem, dem sich das Interesse der europäischen Musikwissenschaft fast ausschließlich zuwandte, ein problemloses Achttonartensystem zu sein scheint, hat die spätbyzantinische Musik – etwa vom 13. Jahrhundert ab – weitere Skalen aufgenommen, die sie mehr oder weniger logisch dem älteren System einzugliedern versuchte. Bis heute ist dieser Vorgang nicht zum Stillstand gekommen und jeder moderne griechische Musikwissenschaftler seit Chryanthos' erster Darstellung von 1821 – noch nur acht Tonarten bietend – versucht ein umfassenderes und tieferes Bild von den hier verborgenen stilistischen Eigentümlichkeiten zu bieten. Es ist dabei die unumstößliche Meinung aller griechischen Forscher, daß ein direkter Traditionszusammenhang zwischen den modernen Verhältnissen und denen des Mittelalters besteht und daß die modernen stilkritischen Analysen auch ebenso auf die mittelalterliche Harmonik zutreffen. So sehr es auch richtig sein mag, daß die drei großen "Lehrer", an ihrer Spitze Chrysanthos, gründliche Kenner der Kirchenmusik waren, die die Musik ihrer Zeit richtig in die von ihnen erfundene neue Notenschrift übertrugen, so sehr muß man aus Gründen der wissenschaftlichen Methodenreinheit doch darauf bestehen, daß die von ihnen umgeschriebene Musik des 13.-18. Jahrhunderts unabhängig von ihren Umschriften in sich selbst studiert und aus sich selbst interpretiert wird. Das mag zwar auf den ersten Blick als ein ganz aussichtsloses Unternehmen erscheinen, für dessen Durchführung uns alle Mittel fehlen ; aber einerseits haben große Komponisten Musterwerke geschaffen, die die acht Tonarten – so Johannes Kukuzelis – oder das ganze System einschließlich neu aufgenommener Tonarten – so Johannes Plusiadinos (um 1450) – der Reihe nach praktisch vorführen, andererseits hat die ältere Notenschrift aber bereits gegenüber der einfachen mittelalterlichen Tonartenbezeichnung durch aus den Buchstaben (bezw. Zahlen)

abgeleitete Einzelzeichen präzisere "Signaturen" geschaffen, die aus zwei Zeichen bestehen, die ähnlich den antiken Thesis und Dynamis Tonhöhe und Funktion angeben, und die ich "Doppelsignaturen" nennen will. Nach ihrem Vorbild sind dann die Doppelzeichen der neuen griechischen Notation geformt worden. Leider geben auch in den Doppelsignaturen die Tonhöhenbuchstaben nur die Tonstufe an, nicht die genaue Halbtonlage, sodaß man auch hier immer noch zu Plausibilitätsbetrachtungen seine Zuflucht nehmen muß. Um einige Beispiele zu geben : die griechischen Theoretiker versichern uns, daß der Barys, der 3. Plagalton, auf h_o steht, dagegen auf b_o, wenn er in Quinten transponiert ("tetraphoniert"). Das kann auch die Doppelsignatur nicht unterscheiden, da sie für b und h dasselbe Zeichen benutzt. Ein besonders diffiziler Fall ist der des 2. Modus : der 2. authentische Modus benutzt häufig, so versichert man, die Leiter des 2. plagalen Tons, der 2. plagale oft die des 2. authentischen Modus. Auch hier ist eine Entscheidung oft unmöglich, da die Schreiber die Signaturen des 2. authentischen und des 2. plagalen Tons häufig unterschiedslos verwenden, so als ob beide Töne überhaupt miteinander identisch wären. Ebenso werden die Vorzeichnungen des diatonischen 2. Tones ("Legetos") oft innerhalb der beiden – angeblich – chromatischen Modi benutzt. Dabei existiert ein chromatischer 2. Plagalton aber sicher, da Manuel Chrysaphis (ebenfalls um 1450) von ihm als einer "sehr süßen" Tonart schwärmt und berichtet, daß er von einigen als eigener neunter Echos gezählt wird (siehe unten).

I. Das Tonartensystem des Ison-Oligon

Das tonale System des "Ison Oligon" des Kukuzelis habe ich schon in meiner allgemeinen Studie "Chromatik und Enharmonik in der byzantinischen Musik" in : *Byzantion*, LI (1981), S. 169-200, auf den Seiten 179-188 in einen größeren historischen Zusammenhang eingeordnet. In der vorliegenden Arbeit geht es nun um die dort noch nicht in Angriff genommenen speziellen musikalischen Probleme des Aufbaus der einzelnen Skalen : Tetraphonie, Triphonie, Diphonie, Diatonik, Chromatik, Transposition, Modulation, usw. Ich habe das Stück im Appendix I nach der Handschrift Brüssel, Bibliothèque Royale, ms. IV 515, die ich im vorigen Aufsatz S. 199 nur zitiert habe, die aber hier nun eine ausschlag-

gebende Rolle spielen wird, übertragen. Die Handschrift stammt aus dem Schluß des 18. Jahrhunderts und man könnte meinen, daß das zu spät wäre, um die musikalischen Probleme eines Musikstücks, das ich a.a.O. S. 181-182 in das 13. Jahrhundert – "vor 1289" – datiert habe, mit einer solchen Handschrift zu diskutieren. Aber das trifft nicht zu : die Handschrift stimmt im Notentext genau mit Sinai-Handschriften (die nicht alle auf dem Sinai angefertigt sind, sondern anscheinend vor allem vom Athos dorthin mitgebracht worden sind, – darüber vergleiche man meinen a.a.O. S. 181 zitierten Aufsatz) überein, vor allem mit Sinai gr. 1323. Der Rubrikator hat nicht nur die rot zu schreibenden Partien notiert, sondern auch viele abweichende Lesarten mitgeteilt, – sicher ist die Handschrift also in einem großen Skriptorium entstanden, in dem man eine größere Anzahl Handschriften zur Verfügung hatte, die man zum Vergleich heranziehen konnte. Da ganz spezielle Komponisten der Athosklöster vertreten sind, kommt eines dieser Klöster wohl am ehesten als Entstehungsort der Handschrift in Frage. Die Handschrift ist auch häufig benutzt worden : spätere Hände haben in schwarzer oder hellroter Tinte Änderungen, Verbesserungen und sogar Berichtigungen (siehe noch öfter) eingetragen. Dabei ist für die spätere Handschrift charakteristisch, daß sie zur Verdeutlichung insbesondere der uns hier interessierenden tonalen Struktur der Stücke Tonartangaben, Modulationszeichen ("Phthorai") u.a. hinzugefügt hat, was für uns gerade besonders wertvoll ist, sowohl generell wie speziell dafür, daß wir damit von den Unschriften der drei Didaskaloi prinzipiell unabhängig werden. Die Handschrift legt – wieder für uns besonders nützlich – besonderen Wert auf pädagogische Musikstücke, – der die meisten musikalischen Handschriften größeren Umfanges eröffnende Einleitungsabschnitt mit den die Musiktheorie erläuternden Kompositionen (darunter meist eben auch das offenbar fundamentale "Ison-Oligon" des Kukuzelis) ist hier vor allem durch die große Lehrkomposition des Plusiadinos erweitert, die von der europäischen Musikwissenschaft noch gar nicht berücksichtigt wurde und hier zum ersten Mal ausführlich herangezogen wird (in Appendix II aus Raummangel allerdings nur auszugweise veröffentlicht). Aus eben denselben pädagogischen Gründen enthält sie auch in großem Rahmen Kompositionen des in Zentraleuropa noch ganz unbekannten Theodulos, vor allem dessen "Pasa pnoē", das den Schlüssel für die chromatischen Doppelzei-

chen enthält, – hier in Appendix III veröffentlicht. Leider trägt der Kodex am Ende keinen Kolophon, – trotz seines Riesenumfanges von 759 Blättern war er wohl nur der erste einer Handschriftenreihe, die das gesamte spätbyzantinische Musikrepertoire enthielt. Ob der hier so bevorzugte Theodulos auch selbst der Schreiber der Handschrift war – er ist um 1750 als Schreiber mehrerer Kodizes bekannt –, kann ich, da keine Faksimiles von seinen Handschriften veröffentlicht sind, leider nicht weiter verfolgen.

Wenn man im Ison-Oligon nicht konjiziert – und man sollte nie konjizieren, um eine Komposition zu verschönern, damit sie dem vorgefaßten Bild entpricht, das man sich von ihr macht, sondern nur dann, wenn man – auf Grund von Parallelstellen o.ä. – überzeugt ist, daß an der betreffenden Stelle ein effektiver Fehler des Schreibers vorliegt (man vergleiche meine Bemerkungen im ersten Aufsatz S. 188) –, so hat das Stück einen Tonumfang, der selbst bei der von mir gewählten Lage noch bis zum c_3 reicht.

> Um die Tonartenvorzeichnungen wieder anschaulich abzukürzen, bezeichne ich die vier authentischen Tonarten wie im ersten Aufsatz mit 1A, 2A, 3A, 4A, die vier plagalen mit 1P, 2P, 3P, 4P und die Ziffer dahinter gibt die Tonstufe, mit der das Stück beginnt, über dem Grundton, dieser selbst als 1 bezeichnet, 2 die Sekunde über ihm, usw. an.

Die dem Stück vorangestellte Vorzeichnung gibt dann die Quinte des 1. authenischen Modus als Anfangston (1 A 5) an, wenn man ihre Bedeutung in der mittelbyzantinischen Musik auch hier als gültig annimmt, und dazu hat man eine gewisse Berechtigung, da Kukuzelis ja gerade an der Grenze von mittel- und spätbyzantinischer Musik steht, so wie andererseits Chrysaphis und Plusiadinos zwischen spät- und nachbyzantinischer Musik vermitteln. Setzt man, wie ich es getan habe, 1 A 5 als e_1 an, so liegt der Grundton 1 A 1 demnach auf a_0. Das ist also ein theoretischer Umfang von zwei Oktaven und einer Terz, – praktisch wird die untere Quinte allerdings nicht ausgenutzt.

Die heikle Frage bei 1. authentischem und 1. plagalem Modus ist immer, ob diese Töne über der Quinte a_1 (wenn man ihren Grundton, wie normal, als d_1 ansetzt) b_1 oder h_1 benutzen. Wie im gregorianischen Choral ist man intuitiv geneigt, b_1 anzunehmen, wenn die Melodie gleich wieder nach a_1 (und womöglich noch

weiter) heruntergeht, h_1 dagegen, wenn sie nach c_2 weiter emporsteigt. Auf solche Überlegungen braucht man sich hier aber nicht einzulassen, da hinter (κατα-)βασμα bereits eine "Zwischensignatur" steht (abgekürzt ZS ; Anfangssignatur am Beginn eines Stückes oder größeren Abschnitts eines Stückes AS), – Signaturen, die, da die byzantinische Notenschrift ja nun einmal nur Tonschritte, aber keine exakten Schrittgrößen notiert, zur Kontrolle angeben, wo die Melodie inzwischen angekommen ist. Hier stellt die ZS 1 A 1 sofort alles klar : e_1 ist der Grundton einer Mollquinte (normale Lage d_1 e_1 f_1 g_1 a_1) und es ist also vorhergegangen ein Melodieabschnitt mit den Tönen e_1 fis_1 g_1 a_1 h_1. Hierbei habe ich eine Probabilitätsannahme gemacht, nämlich die, daß in einer solchen Lehrkomposition die Melodie für die Dauer des ganzen Abschnitts jedes der acht Kirchentöne auch wirklich in diesem Kirchenton verbleibt (oder aber doch wenigstens für größere Teilabschnitte, wenn der Abschnitt selbst sehr ausgedehnt ist) und nicht etwa in andere Tonarten moduliert. Für freie Kompositionen ohne solch pädagogischen Zweck läßt sich eine solche Annahme nicht machen. Über der Quinte a_0-e_1 steht also eine ebenso aufgebaute Quinte e_1-h_1, der 1A hier verläuft also in Quinttranspositionen : er ist "tetraphon", – man vergleiche S. 170 der vorangehenden Studie.

Unter der Quinte a_0-e_0 kann man theoretisch noch eine Quinte d_0-a_0 annehmen. Die Quinte e_1-h_1 wäre dann schon die 3. Quinte in der Reihe der hier vorliegenden Quinttranspositionen. Hier besteht dazu an sich keine Nötigung. Aber man erhielte damit den ununterbrochenen Anschluß an das System der drei Lehrer, das mit d_0 beginnt. Dann kann man aber noch eine andere Möglichkeit erwägen und diese Quinte d_0-a_0 als die durch die AS 1 A 5 des Stückes angedeutete Quinte annehmen. Das ganze Stück kommt dann eine Quinte tiefer zu liegen und geht dann in der Höhe bis f_1. Man braucht dazu in der hier gewählten Übertragungsform den Violinschlüssel mit fis_1 nur durch den Mezzosopranschlüssel mit h_0 zu ersetzen.

Unter der angenommenen pädagogischen Voraussetzung kommt man bereits zu einer Aussage in der oben angedeuteten schwierigen Frage des Grundtons des 3P ("Barys") : in der Mitte des 1A-Abschnittes auf e_1 steht seine ZS hinter g_1. In der Originallage des 1A auf d_1 stünde der 3P also auf f_1, – das bewahrheitet sich tatsächlich in (fast) unendlich vielen Fällen.

Die nächste ZS 4 A 5 hinter (στρε-)πτον bestätigt unsere Probabilitätsannahme : sie bezeichnet die Grundquinte g_o a_o h_o c_1 d_1, die zur 1A-Quinte a_o h_o c_1 d_1 e_1 paßt und deutet zugleich an, daß wir die folgende Quarte d_1-g_1 zugleich als die Quarte d_1 e_1 fis_1 g_1 der Oktave g_o-g_1 des 4A auffassen dürfen.

Der 1A-Abschnitt schließt, wie es in vielen solchen achtmodalen, "oktomodalen" Kompositionen üblich ist, mit einer Überleitung in den nächsten Abschnitt : sein Schlußton h_1 wird mit der ZS 2 A 5 als Quinte eines 2A auf e_1 gedeutet. Es fragt sich, wie weit die Schlußphrase schon im 2. Modus steht, – in der heutigen postchrysanthischen Musiktheorie bezieht sich die abschließende ZS nur auf den Schlußton. Man sieht sofort, daß ab *και θεματισμος* eine Formel steht, die in der mittelbyzantinischen Musik an keinen Kirchenton gebunden ist, aber sehr häufig geradezu typisch im 2. Modus erscheint und hier dann mit e_1 f_1 d_1 beginnt. Aber auch die vorangehende Figur ist mehrdeutig, – sie hat überwiegend die Intervallfolge fis g fis g (meist h c h c oder e f e f), kann aber auch f g f g lauten. So wird man es hier modern psychologisch für wahrscheinlicher halten, daß über *αποθες* das vorangehende fis_1 noch in Erinnerung ist ; aber für den mittelalterlichen Sänger, der die folgende Formel und die sie deutende abschließende ZS 2 A 5 schon vor sich sieht, ist es – wie in den vorangehenden Teilabschnitten – einleuchtender, die ZS bereits auf den ganzen Schlußabschnitt ab *θες* zu beziehen. Freilich ist nicht auszuschließen, daß der mittelalterliche Sänger nach der Lehre der *ἕλξις*, "Anziehung" (Alterationen nach Art unserer Musica ficta), selbst da, wo über *αποθες* etwa f g f g tonal zu erwarten war, als Leittonerhöhung fis g fis g sang, – und das wird er wahrscheinlich hier dann auch getan haben.

Um diese fundamentalen Fragen der Rückbezüglichkeit der ZS noch näher zu beleuchten, teile ich als Nr. 1 von Appendix IV eine Stelle aus einem Stück für Ostern mit, wieder aus Brüssel, Bibl. Royale, ms. IV 515, f. 130. Das erste Mal in der Form a) zeigt das Modulationszeichen ("Phthora") des 3A nach späterer Auffassung die "enharmonische" Erhöhung des Leittons h_1 an und die abschließende ZS 4 A 1 bedeutet auf das klarste, daß unter ihr e_1 und fis_1 vorausgingen (siehe ebenso im Ison-Oligon nach 4 A 5). Die nächste Phrase schließt mit 3 P 1, das f_1 oder fis_1 sein könnte, aber sicher als f_1 gedeutet wird, da die folgende Phrase mit der ZS 4 P 4

("Nana" genannt) schließt, was die pythagoräische Quart c_1 d_1 e_1 f_1 anzeigt. In der mittleren Partie mit den vier g_1 und den fünf darunterliegenden f_1/fis_1 wird man kaum einige Male fis_1, dann dahinter f_1, das abschließen muß, singen, sondern sofort mit a_1 g_1 f_1 beginnen. Jedenfalls folgt dem fis_1 vor g_1 der vorigen Phrase ziemlich unmittelbar f_1 der folgenden. Das zweite Mal bei b) fehlt die Phthora 3A, aber die erste Phrase zeigt bereits vorher auf e_1 eine ZS und zwar eine DS, bei der (siehe später) das altertümliche β (unser v !) den 2 A 1 auf e_1 angibt, das 1 A 1 die vorangehende Mollquinte e_1 fis_1 g_1 a_1 h_1 (wie oben im Ison-Oligon) verlangt. Die ZS der zweiten Gruppe 4 P 4 zeigt, daß auch tatsächlich in a) 3 P 1 als f_1 gedeutet werden muß. Aber in b) hätte schon am Anfang der Partie hinter der DS gleich f_1 genommen werden sollen, nicht fis_1, wie in a). Die Lösung ist hier eine gänzlich andere : in b) fehlt zwei Töne später hinter der voluminösen DS das einfache 4 A 1. Daß zwei ZS sich dann so nahe folgen, ist zwar selten, aber nicht ungewöhnlich, – es findet sich etwa in unserem Hauptmanuskript z.B. f. 660 im "Aineite" des Manuel Argyropulos.

Im Abschnitt des 2A begegnet hinter τουτοις eine ZS 2 A 5, der unter dem wagerechten Strich ("Oligon") die zwei Punkte ("Dyo kentemata") fehlen. Diese vereinfachte Form der 2 A 5 findet sich in diesen späten Manuskripten andauernd. Hinter g_1 wäre die ZS 4 A 5 in klassischer Tradition falsch ; dort stände hier die 4 A 3 ohne Oligon und Kentemata, d.h. nur das liegende β. Oligon und Kentemata bezeichnen dann die beiden Tonschritte a_1-h_1 über g_1. Nun ist es dieser späteren Zeit schwer verständlich, daß der einfache Tonartenbuchstabe die Terz der Tonart (g_1) andeutet ; sie benutzen ihn daher auch für den Grundton e_1 und für die Terz g_1 darüber logisch die 4 A 5, die dann die Tonschritte f_1-g_1 angibt. Beide Praktiken finden sich, wie man hier sieht, sogar gleichzeitig und hier sogar direkt aufeinander folgend in ein und demselben Stück. Das hat manche Verwirrung gegeben : L. Tardo hat in seinem sonst wirklich vollendeten Buch "L'antica melurgia bizantina" (Grottaferrata, 1938), S. 367 sqq. die spätere Praxis auch für die mittelalterlichen Stücke angewandt und z.B. S. 369 mit g_1 statt h_1 angefangen, während umgekehrt G. Devai in seinen beiden Studien über "Phōs hilaron", in *Acta Antiqua*, XI (1963), S. 407-414 und XIII (1965), S. 455-461 das erste Mal den 4A richtig mit g_1 beginnen ließ, in der zweiten Studie dagegen die AS 2 A 5 fälschlich nach alter Art als h_1

deutete, während sie nach späterer Art hier ebenfalls g_1 anzeigt, – es handelt sich überdies, was er nicht bemerkte, überhaupt um dasselbe Stück, das erste Mal um die einfache Grundform, das zweite Mal um eine verzierte Fassung.

Hinter *ουρανισμα* steht eine Phthora, die im mittelalterlichen Gebrauch die Quarte des plagalen 2. Tones bezeichnet ("Nenano"), hier aber für die Quarte a_1 des authentischen 2A auf e_1 benutzt wird. Nach noch einmal 4 A 5 für g_1 folgt eine späte ZS aus *β* und *λ*, wobei das *λ* aus *πλαγιος* kommt, die den Grundton des 2. plagalen Tones andeutet, – der Schreiber hat sie auf den vorhergehenden Abstieg c_2 h_1 a_1 g_1 bezogen, die obere Quarte des späten 2. plagalen Tones auf c_1, wie ihn diese rezente Zeit als Transposition des original auf d_1 basierenden Modus benutzt (nicht zu verwechseln mit dem 2A, den die drei Didaskaloi auf c_1 setzen). Hinter der ZS 2 P 1 verläuft die Melodie wieder innerhalb der Quarte g_1 a_1 h_1 c_2, die zuletzt durch die Phthora 3 A 5 als 2.-5. Ton des auf f_1 stehenden 3A gedeutet (bezw. umgedeutet) wird. Da diese Schlußpartie nicht zweigeteilt ist wie beim 1A, kann man nur annehmen, daß entweder die ganze Partie von der ZS 2 P 1 ab bereits im 3A steht oder daß erst ihre mehrdeutigen beiden Schluß-c_2 als 3A gedeutet werden, das vorige aber noch im 2A oder 2P verlief. Ob in dem Abschnitt überhaupt 2A und 2P wechseln, läßt sich stilistisch leicht entscheiden : sofort nach dem beginnenden h_1 kommt schon c_2 und auch darnach ist es immer prononzierter Spitzenton über g_1, dem dann a_1 als Mittelton konkurriert, ehe die Basis e_1 erscheint. Die Struktur c_2-g_1-e_1 entspricht dabei durchaus dem Bild, das sich die Didaskaloi vom 2A gemacht haben. Daß der Abschnitt aber nicht in e_1 schließt (das nach den drei Lehrern Hauptton ist), sondern wieder herauf nach g_1 geht (vor der ZS 2 P 1), liegt daran, daß der 2A hier sich noch seinen mittelbyzantinischen Charakter bewahrt hat, daß er andererseits damit aber sofort in den 3A überleitet, der als fundamentales Bauelement so sehr die Quarte g_1-c_2 hervorkehrt, daß die spätere Musiktheorie (schon Chrysaphis) ihn mit dem 4P Nana identisch setzt, der denselben Aufbau besitzt. Der ganze Abschnitt ist also einheitlich gestaltet und, infall der 2P eine vom 2A abweichende Struktur besitzt, hätte seine ZS keine Berechtigung in einem einheitlich durchlaufenden 2A-Abschnitt. Es ist, da man den Schreibern immer so viel Intelligenz wie möglich zutrauen soll, ehe man ihnen Fehler ankreidet, hier aber sehr leicht möglich, daß für den Schreiber 2A

und 2P denselben Aufbau besaßen, sodaß er ihre Signaturen unterschiedlos benutzte. Um zu dem Originalschriftbild zu kommen, muß man daher etwa die Sinai-Handschriften aus dem 15. Jahrhundert vergleichen. Sinai gr. 1323, die zuverlässigste, hat hinter *τουτοις* die richtige ZS 2 A 3, hinter *χυλισμα* ebenfall richtig 2 A 3 und nicht etwa 2 P 1 o.ä. Genau so verfährt auch Sinai gr. 1552, ebenso Athen 2458 aus dem 14. Jahrhundert, die aber über *ουρανισμα* ähnlich IV 515 eine 2P Nenano-Phthora schreibt, etwas vorher zwischen a_1 und c_2. Daß diese Phthora hier auf eine so angesehene Handschrift (vergleiche meine 1, Studie, a.a.O. S. 181-182) zurückgeht, ist erstaunlich. Es scheint, als ob auch die 2 P 4-Phthora nicht nur dem 2P, sondern auch dem 2A zugehört.

Die Partie des 3A besteht überhaupt nur aus zwei Teilen, deren erster nach a_1 des 1A führt, deren zweiter zunächst noch einmal eine typische Figur des 1A (vielleicht besser 1P) bringt, um dann – bis zum d_2 hinauf – bereits den 4A vorzubereiten. Der hier erscheinende 1A ist nicht als ein fremder Modus aufzufassen, in den vorübergehend moduliert wird, sondern er stellt hier gemäß der byzantinischen Musiktheorie eine der drei Spielarten des 3. Modus dar : diese unterscheidet im Modus den authentischen Ton als Grundtonart mit der Fundamentalquinte, den plagalen Ton eine Quinte höher mit dem fundamentalen Quartaufbau von der Quinte des Authentikus zu dessen Oktave und "in der Mitte" zwischen beiden den "mittleren" Ton, den "mesos". Nach der Darstellung der Handschrift Brüssel IV 515 f. 3 v., die besonders detailliert ist, sieht das so aus : bei den authentischen Tönen geht man von der Quinte aus und steigt eine Terz hinab zu dem Plagalton dieser Tonhöhe, der als Mesos fungiert :

Der 1 A 5 (a_1) hat als Mesos den 3 P 1 (f_1)
Der 2 A 5 (h_1) hat als Mesos den 4 P 1 (g_1)
Der 3 A 5 (c_2) hat als Mesos den 1 P 1 (a_1)
Der 4 A 5 (d_2) hat als Mesos den 2 P 1 oder den Legetos (h_1)

Die Nennung des Legetos ist hier besonders instruktiv, da sie zeigt, daß es sich um diatonische Modi handelt.

Entgegen den authentischen Tönen finden die plagalen Modi ihren Mesos durch Aufsteigen :

Der 1 P 1 (d_1) hat als Mesos den 3 A 5 (f_1 ; 3 A 1 = b_0)
Der 2 P 1 (e_1) hat als Mesos den 4 A 5 (g_1 ; 4 A 1 = c_1)

Der 3 P 1 (f_1) hat als Mesos den 1 A 5 (a_1 ; 1 A 1 = d_1)
Der 4 P 1 (g_1) hat als Mesos den 2 A 5 (h_1 ; 2 A 1 = e_1)

Diese aufsteigenden Mesoi nennt der Traktat des IV 515 δυφωνοι. Hierin bedeutet φωνη wie immer den Sekundschritt als Maßeinheit eines Intervalls : διφωνος (so ist richtig zu schreiben) bezeichnet also den Terzabstand des höheren Mesos von dem tieferen Plagalton, so wie tetraphon den Quintabstand der verschiedenen Transpositionen etwa des 1A (siehe oben) bezeichnet.

Das System ist also reziprok : 1 A 5 (a_1) — 3 P 1 (f_1) ; 3 P 1 (f_1) — 1 A 5 (a_1).

Man kann noch weiter fortspinnen : zwei Modi, 2 P und 4 P, haben auch einen verwandten Ton eine Quarte über sich, 2 P 4 Nenano und 4 P 4 Nana. Dies wären also aufsteigende "triphone" Spezialmodi. Diesen beiden Nebenmodi entsprechend könnte man auch zu den übrigen sechs Modi entsprechende triphone Töne bilden, was ich hier nicht weiter verfolgen will.

Ich habe oben bemerkt, daß das 1. Motiv des 2. Teils des 3 A-Abschnitts ein typisches Motiv vor allem des 1 P ist. Die Theorie der Mesoi zeigt, daß tatsächlich als Mesos zum 3 A die ZS 1 P 1 hinter a_1 gehört, nicht 1 A 1. Von den älteren Handschriften hat auch Sinai gr. 1463 hier diese ZS 1 A 1, während Athen 2458 und Sinai gr. 1552 die auf das folgende c_2 vorausweisende ZS Nana schreiben.

So kurz der Abschnitt des 3A im Ison-Oligon des Kukuzelis auch ist, er zeigt uns die fundamentale Tatsache, daß die "Mitteltonarten" eine Realität des Aufbaus der byzantinischen Kompositionen waren und nicht, wie oft angenommen, eine theoretische Spielerei. Als einen sicheren Zeitpunkt ihrer Verwendung liefert uns das Ison-Oligon das 13. Jahrhundert (siehe oben).

In der Partie des 3A habe ich fis_1 eingesetzt, da die Phthora nach moderner Anschauung Triphonie, also Transposition in Quarten, andeutet, hier also unter c_2 h_1 a_1 g_1 ein anderes Tetrachord g_1 fis_1 e_1 d_1. Daß das auch für das Mittelalter eines der Aufbauprinzipien des 3A ist, kann man leicht an Beispielen zeigen.

Der Abschnitt des 4A liefert keine bemerkenswerten Aufschlüsse, – daß fis_1 unter g_1 liegt, wurde schon gesagt und läßt sich durch Beispiele erhärten.

Der 1P geht nach einer ZS 1 A 5 in einen Teilschluß auf d_2, seine Oberquarte (siehe vorhin), die hier als 4 A 5, nicht als 1 P 4 erscheint. Darauf kommt vor der ZS αλ = 1 P 1 das schon in der

Partie des 3A aufgetretene charakteristische Schlußmotiv des 1P. Im weiteren tritt, wie es sich für einen Plagalton gehört, die Quart (d_2) immer wieder stark hervor, obwohl die ZS auf 1A lauten. Vor dem Schluß erscheint dann nach einer die Folge d_2 c_2 h_1 a_1 umspielenden Folge im 1P eine ganz ähnliche Folge, diesmal, durch die Nenano-Phthora bezeichnet, bereits im 2P als Überleitung zu dessen nun folgendem Abschnitt.

Geht man wieder auf die Sinai-Handschriften zurück, so schreibt 1323 im ganzen Abschnitt überhaupt keine ZS außer einer vielleicht nur verschriebenen 2 A 3 nach συνθετον. 1552 setzt dem Abschnitt die AS 1 A 5 voraus, – da man normalerweise den 1P auf die Quinte des 1A setzt, tritt 1 A 5 häufig für 1 P 1 ein, genau genommen zu Unrecht, da 1 A 5 die Quinte unter a_1, 1 P 1 die Quarte darüber darstellt. Athen 2458 dagegen hat richtig die AS 1 P 1. Danach haben beide Handschriften nur noch einwandfreie 1 P 1. Die Phthora 2 P 4 dagegen findet sich in ihnen nicht, obwohl sie zweifellos richtig ist, da sie den kurzen Übergang zum 2 P kennzeichnet; wohl aber steht sie in Sinai gr. 1469, einer späten Handschrift aus dem Jahre 1689 (siehe den 1. Artikel S. 184). Daß zwei so späte Handschriften wie Sinai gr. 1469 und Brüssel IV 515 die richtige Lesart bewahrt haben, die in den älteren Handschriften verloren gegangen ist, mag erstaunen; aber aus der klassischen Philologie wie aus der neutestamentlichen Textkritik ist wohlbekannt, daß auch jüngere Handschriften die beste Lesart bieten können, weil entweder der Schreiber eine glückliche Korrektur der verderbten Stelle vornahm oder aber weil die Handschrift auf eine ältere zurückging, die die richtige Fassung besaß.

Unter dem Grundton benutzt der 1P wie der 1A gern eine Dur-Quinte (siehe unten), weshalb ich fis_1 als Vorzeichnung weitergeführt habe.

Der 2P steht wie der 1P auf a_1. Das ist die moderne Lage des 2P, eine Quinte höher transponiert. In der mittelbyzantinischen Musik dagegen hat er die Basis e_1 (man vergleiche die obige Tabelle der Mitteltonarten). Das wußte auch der Rubrikator und deshalb trug er in rot am Schluß der 1P-Partie über d_2 als Variante das Zeichen für einen Quintschritt ein, durch die nun alles folgende einen Ton höher gerät. Aber einmal verdürbe dies die Pointe des Schlusses der 1P-Partie, Wiederholung derselben melodischen Phrase in anderer Tonart, andererseits lägen dann die nächsten Abschnitte zu hoch:

der 3P muß auf b_1 (Oktavtransposition von b_0) stehen, der 4P entsprechend auf c_2, der in die Anfangstonart 1A zurückführende Schlußabschnitt auf d_2. Endlich haben auch die Sinai-Handschriften gr. 1323, 1552, 1463, 1469 und Athen 2458 die Fassung von IV 515. Als Skala des 2P habe ich noch die mittelbyzantinische diatonische angenommen und dementsprechend b_1 vorgezeichnet.

Die ZS im 2P-Teil sind der Reihe nach 2 A 3 auf a_1, Phthora Nenano hier und öfter auf d_2, 2A 5 auf c_2, 2 A 3 auf a_1, 2 P 1 auf c_2, 2 A 5 auf a_1, 2 P 3 auf c_2, Phthora Nenano auf b_1 und g_1 und 2 A 3 auf a_1. Die 2 P 1 auf c_2 steht auf der Terz des Grundtons a_1 ebenso wie im 2A-Abschnitt auf der Terz g_1 des Grundtons e_1 und ebenso wie dort geht ihr auch hier eine absteigende Quartfigur voran. Ebenso zeigen die zweimal vorkommende Figur $e_2\ f_2\ c_2\ b_1\ a_1$ und die Schlußkadenz den noch mittelbyzantinischen Charakter des Tones an. Die ZS 2 A 3 und 2 A 5 werden wie im 2A auch hier im 2P verwendet und stehen unterschiedslos auf Grundton a_1 und Terz c_2. Ebenso steht die Nenano-Phthora in Terzabständen auf g_1, b_1 und d_2. Setzt man dies nach unten und oben fort, so wird also im 2P die Terzreihe d_1, f_1, a_1, c_2, e_2 durch die ZS 2 A 3 / 2 A 5, die Terzreihe c_1, e_1, g_1, b_1, d_2, f_2 durch die Nenano-Phthora gekennzeichnet. Im 2A (siehe oben) wird umgekehrt die Terzreihe c_1, e_1, g_1, h_1, d_2, durch die ZS 2 A 3 / 2 A 5, die Terzreihe h_0, d_1, f_1, a_1, c_2, e_2 durch die Nenano-Phthora bezeichnet. Diese verschiedene Behandlung der Terzreihen in 2A beziehungsweise 2P entsteht hier dadurch, daß 2A auf e_1 und 2P auf d_1 im Sekundabstand stehen, nicht, siehe die Tabelle der Mesoi, auf derselben Tonhöhe wie in der mittelbyzantinischen Zeit. Später hat man die Identität wieder hergestellt (siehe unten), indem man auch den 2A auf d_1 setzte, und, um Zweideutigkeiten zu vermeiden, hat man eben Doppelsignaturen erfunden, die genau anzeigen, in welcher der beiden Reihen man sich jeweils befindet.

Die Tatsache des unterschiedslosen Gebrauchs der ZS 2 A 3 / 5 und 2 P 1 in 2A und 2P – auch schon in Sinai gr. 1323 steht in der 2P-Partie hinter *ετερον* eine ZS 2 A 3 – ist gewiß kein stringenter Beweis für den – von melodischen Formeln abgesehen – identischen Charakter von 2A und 2P, läßt ihn aber doch sehr wahrscheinlich erscheinen. Tatsächlich haben auch 1A und 1P, 3A und 3P, 4P und 4P jeweils denselben Intervallaufbau.

Der 3P-Abschnitt führt wieder – wie schon der 3A-Abschnitt – zwei verschiedene Spielarten desselben Modus vor: die erste

Gruppe ist die typische Kadenz des 3P und die 4P-Nana-ZS deutet die pythagoraïsche Quarte b_1 a_1 g_1 f_1 und den "triphonen" Aufbau aus konjunkten Quarten an, die zweite Gruppe dagegen stellt den "tetraphonen Barys", wie der Text selbst sagt, vor und endet in dessen Kadenz. Die dritte Gruppe endet wieder in der ersten, allgemeineren Kadenz.

Die zur 4P-Partie überleitende Gruppe über dem Wort σταυρος steht nicht in den älteren Handschriften, – auch die 1P-Gruppe war schon ohne Überleitung mit einem Ruck g_1-a_1 auf die 4A-Gruppe gefolgt so wie hier ohne die Stauros-Überleitung c_2 auf b_1 folgt. Da die Stauros-Gruppe schon in 4P verläuft, habe ich bereits h_1 vorgeschlagen, – vergleiche dazu unten über die enharmonische Bedeutung des Stauros.

Der 4P zeigt wieder zuerst konjunkten Aufbau aus den Quarten g_1-c_2 und c_2-f_2, dann dagegen Oktavaufbau c_2-c_3. Der von der Forschung teilweise mißverstandene Text, als ob "diplasmos" eine siebentönige Gruppe wäre (dabei besteht sie aber aus acht Noten), besagt dies auf's klarste : "heptaphōnos" bezeichnet wie "diphōnos", "triphōnos" ; "tetraphōnos" die Sekunden, hier also die sieben Sekunden der Oktave und "diplasmos" ("Verdoppelung") ihr Zahlenverhältnis zwei-zu-eins, – ein Oktavsprung aufwärts beginnt diese Partie, ein Oktavsprung abwärts die nächste. Die Schlußphrase leitet bereits wieder in den 1A der Schlußpartie, in der Kukuzelis seinen Namen nennt.

Der kurze Schlußabschnitt, der wieder in die Anfangstonart 1A zurückführt, mündet in eine musikalische Formel, die in der späteren Zeit in 1A und 1P typische Schlußkadenz, normalerweise auf dem Grundton d_1, ist, siehe den Schluß von Appendix III, ebenso aber auch als Anfangsmotiv auf Grundton und Quinte fungiert (typisch auf e_1 beziehungsweise h_1 die Phthora des 2A, – deswegen bezeichne ich sie als "phthorische Kadenz" des 1A / 1P, da sie ein als "phthorikon" bezeichnetes Stück, Paris, Bibl. Nat., Suppl. gr. 1135, f. 24 v. = Brüssel, Bibl. Royale, IV 515, f. 650 des Petrus Bereketi (Mitte 18. Jhdt.) im 1P – vgl. Appendix IV, Bspl. 5a) – eröffnet). Deshalb darf man als einfachstes annehmen, daß dieser 1A hier auf d_2 steht. Das ist auch deshalb das Plausibelste, weil der heptaphone vorangehende 4P auf c_2 steht, nichttransponiert auf c_1 eine Sekunde unter dem 1A auf normalerweise d_1, – hier also d_2 = 1A. Dieser Abschnitt ist aber, wie man schon an der späteren

Modekadenz sieht, eine Modernisierung des Stückes, und da dies dem Schreiber der Handschrift wohl bewußt war, fügte er als "heteron telos" ("anderer Schluß") den Schlußabschnitt der älteren Handschriften (z.B. Sinai gr. 1552, 1463, dazu die spätere 1469, und Athen 2458) an, – merkwürdigerweise hat gerade Sinai gr. 1323 die ganze Pointe des in die Anfangstonart 1A zurückführenden Schlusses verdorben und den Schluß nach c_2 statt nach d_2 geführt, sodaß er auf dem vorhergehenden 4P auf c_2 verbleibt. Der originale Schluß $h_1\ c_2\ h_1\ c_2\ d_2$ verwendet nach der Lehre der Akzidentien h_1 unter c_2 (nicht b_1) und zeigt damit wieder die Dur-Quinte $g_1\ a_1\ h_1\ c_2\ d_2$ unter dem Grundton d_2 des 1A.

II. Die Tonarten der Propädie des Plusiadinos

Johannes Plusiadinos, später als Bischof Joseph von Methone, ist in der Theologie eine wohlbekannte Persönlichkeit als Freund von Bessarion und leidenschaftlicher Verfechter der Kirchenunion des Florentiner Konzils, – dazu vergleiche man etwa M. Manoussakis, *Recherches sur la vie de Jean Plousiadénos (Joseph de Methone) (1429 ?-1500)*, in *Revue des Études Byzantines*, 17 (1959), S. 28-51, oder eine ältere, umfassendere deutsche Arbeit : G. Hofmann S.J., *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert ?*, in *Orientalia Christiana Periodica*, X (1944), S. 91-115, darin der Abschnitt VI, S. 105-111 : Schriftstellerarbeit für die Kircheneinheit : Johann Plusiadenos. Die musikpädagogische "Propaidia" ist in Griechenland bekannt und steht unter dem Stichwort "Koukoumas" (siehe den Anfang der Komposition) schon in der Großen Griechischen Enzyklopädie, wo er freilich ins 10. Jahrhundert (!) gesetzt wird, – *Εγκυκλοπαιδιον Λεξικον*, vol. 8, 1930, S. 98 ; der Artikel stammt von K. I. Sphanianakis. In Westeuropa wurde sie, somit ich sehe, bis jetzt nicht ausgewertet.

Wie es zu einer Identifikation von Kukumas und Johannes Plusiadinos gekommen ist, vermag ich nicht zu sagen ; denn der Text der Propädie bezeichnet nicht Johannes Plusiadinos als Kukumas, sondern die 1. Spielart des 1A (den freilich Plusiadinos nach sich selbst benannt haben könnte). Aber die Handschrift IV 515 überliefert f. 142 die Komposition eines anderen so genannten Komponisten, der sogar wie Kukuzelis "Meister" war : *Νικολαου του μαϊστορος του λεγομενου Κουκουμα*, – zugleich Name des Stücks.

Die Propädie ist leicht ziemlich genau zu datieren. Im Schlußabschnitt, der wieder wie in Kukuzelis' Ison-Oligon in den 1A zurückkehrt, nennt sich Joh. Plusiadinos ebenso nach dem Vorbild des Ison-Oligon selbst und nennt sich dabei αρχων των εκκλησιων. Zum Ekklesiarch wurde er aber von Bessarion ernannt, nachdem dieser 1463 Unionspatriarch von Konstantinopel geworden war. Er wurde aber bereits 1470 zum stellvertretenden Protopapas von Kreta ernannt, – er war Kreter. Die Komposition der Propädie liegt also zwischen 1463 und 1470.

Die Propädie zerfällt ihrem Titel gemäß in zwei Teile, deren erster die "theseis", etwa = Melodieformel oder Motiv, der zweite die "archai", die "Anfänge", d.h. die Intonationsformeln, behandelt. Die Abschnitte sind jeweils durch stereotype Formeln, wie sie auch in anderen Traktaten im Redespiel von Lehrer und Schüler auftreten (προσχες μαθητα = "gib acht, Schüler"), verbunden und im 1. Teil sind alle Töne und ihre Unterarten durch meist mehrere Anfänge von liturgischen Stücken veranschaulicht. Ähnlich geht Manuel Chrysaphis genauestens auf Beispiele ein. Aber hier bei Plusiadinos ist nicht nur der Traktat – wieder nach dem Vorbild des Kukuzelis – in Musik gesetzt, sondern auch alle Beispiele tragen ihre Musik. So lohnenswert eine Herausgabe des Werkes des Plusiadinos wäre, kann ich sie hier aber aus einfachsten Raumgründen nicht vornehmen ; ich bringe daher in Appendix II aus Teil 1 nur den Text des Traktats selbst mit seiner Musik und lasse die Verbindungsfloskeln (bis auf einige hübsche Ausnahmen) und Beispiele weg ; im 2. Teil übergehe ich die Floskeln, Beispiele gibt es dort keine, den Schlußabschnitt im 1A gebe ich ganz.

Der 1A beginnt mit der Untersekunde und zeigt dann über πρω- die Phthora des 1A, die die 5. Stufe charakterisiert. Entsprechend folgt auch eine ZS 1 A 5. Die 1. Unterart des 1A, Koukoumas genannt, geht dann bis g_o herunter, was wohl ihr besonderes Kennzeichen sein dürfte, andererseits vor dem Schluß noch bis g_1 hoch. Ich glaube, daß auch hier wieder unter d_1 als "Mittelton, Zentralton" der Tonart Koukoumas die Töne c_1 und h_1 liegen, also wieder eine Durquinte, – ich stelle das näher im systematischen Abschnitt dieser Arbeit dar. Die 2. Art des 1A ist der "tetraphōnos". Die Beschreibung beginnt auf d_1 ; aber die Beschreibung stellt nicht immer auch selbst ein Beispiel für den vorzuführenden Ton dar, wie man im folgenden leider öfter feststellen muß. Hier paßt sie aber ;

denn der Text sagt dann ausdrücklich, daß er παλιν "nochmals" von seinem Plagios, – der 1P beginnt aber immer auf d_1 –, anfängt. Dann kommt ein dritter 1A, der durch die ZS des 3P und das prägnante Dur-Motiv f_1 c_1 f_1 g_1 a_1 (dieses Schluß-a_1 mit einem "Triller" verziert) gekennzeichnet ist. Dieses Motiv begegnet in fast allen Tonarten, vor allem wie hier im Barys, und so findet man es auch, mit D bezeichnet, im Pasa pnoë des Theodulos in Appendix III mit dem Anfangston b_o. Dieser 1A hat also einen typischen Terz-Aufbau d_1-f_1-a_1, dabei f_1 als Grundton des Mesos 3P ; er begegnet häufig in der "späteren" Literatur, in der man ihm sogar eine eigene charakteristische Anfangssignatur gegeben hat, die aus dem V des 3P besteht, darüber das a des 1A und dessen Schwanz durch das V noch nach unten hindurchgezogen, – eine nähere Charakterisierung wieder unten im systematischen Teil. Nun folgt bereits ein Beispiel und zwar eines besonderer Art, sodaß ich dieses als Muster mitteile : es erscheint wieder die Melodie von τετραφωνον ουτως αρχου και παλιν, aber auf die Silben na (immer mit dem einfachen n, wie es eben auch in nana gebraucht wird), Ne (immer mit dem großen N, wie es auch in Nenano benutzt wird) und i. Diese Stücke heißen daher Nenanismen. Die zweite Art dieser auf solche uralten Geheimsilben deklamierenden Stücke benutzt vor allem te und re ; sie heißen also Teretismen und in Appendix III hat man ein Beispiel, – ich habe aber nur jeweils am Anfang τε ρε unterlegt ; man hat sich unter jeder einzelnen folgenden Note te oder re vorzustellen. Der Schluß bringt noch einmal den tetraphonen 1A und führt besonders seine eindrucksvolle Quinte, d-a, vor.

Der 2A erscheint zuerst als mesos, – απο του πλαγιου τεταρτου, das ist c_1, würde man deuten als Anfangston, da fortwährend auch in diesen Abschnitten immer von αρχου "beginne !" und αρχεται "beginnt" gesprochen wird ; aber die Beschreibung des mesos 2A beginnt mit der Quinte e_1, wie die Quint-Phthora darüber anzeigt, – aber endet dann wenigstens mehrmals auf c_1. Als 2. Unterart erscheint wieder ein "tetraphonos" auf dem Grundton des Plagaltons a_o, der in der Mitte des Abschnitts hier auch kadenziert ; freilich überschreitet er seine Quinte e_1 nur bis g_1 und bietet somit keine zweite vollständige tetraphone Quinte e_1-h_1. Dann geht der Abschnitt wieder auf den Mesos zurück mit der ZS 2 A 3 auf c_1 ; der Hauptschluß aber erfolgt auf e_1.

Der erste 3A ist wieder "απο" του πλαγιου τεταρτου c_1, triphon, also in einem Quartenaufbau. Entsprechend steht über dem beginnenden f_1 die Phthora 3A, die die pythagoräische Quarte $f_1\ e_1\ d_1\ c_1$ andeutet. Dasselbe bezeichnet die die erste Phrase abschließende ZS nana, die auch den ganzen Abschnitt beendet, nachdem die Quarte c_1-f_1 geradezu ostentativ vorhergeht. Der zweite 3A "beruht" oder "basiert", wie man "απο" also besser interpretiert, auf dem Grundton des 1P, also d_1, und hier endet auch seine erste Teilpartie mit der ZS allerdings 1A anstelle des erwarteten 1P. Seine Hauptkadenz ist aber f_1, schon vorher mit der Phthora 3A 5 und der ZS nana. Der Abstand d_1-f_1 beträgt zwei Sekundschritte und dementsprechend wird dieser Ton als "diphōnos" bezeichnet. Der dritte 3A ist wieder tetraphon und basiert auf dem Grundton des Barys, also b_o. Er benutzt dementsprechend die Quinten b_o-f_1, f_1-c_2 und eventuell c_2-g_2. Wenn im tetraphonen 3A die Aufbau-Quinte die Quinte b_o-f_1 ist, der diphone 3A aber auf der Terz d_1 dazwischen liegt, ist er also faktisch ein "mesos", allerdings ohne die Transposition ins Plagale. Daß Plusiadinos gerade den tetraphonen 3A als nana bezeichnet, zeigt die damals bereits große Distanz zur mittelbyzantinischen Musiktheorie ; denn hier bezeichnet nana den quartmäßig aufgebauten 4 P 4 und so müßte diese Bezeichnung eher dem ersten triphonen 3A auf c_1 zukommen.

Die Überleitung vom 3A zum 4A habe ich aufgenommen, da sie bereits im 4A verläuft, wie die Phthora des 4A über προ- zeigt. Er ist wieder tetraphon, auf dem Grundton seines Plagalen c_1 basierend und wird als οργανικος beschrieben, eine Bezeichnung, die sich im Titel vieler Stücke wiederfindet und anscheinend nur etwas ganz allgemeines entsprechend unserem "organisch" (etwa "wohlgebaut" o.ä.) bedeutet, – jedenfalls hat es nichts mit einem bestimmten Echos zu tun, da z.B. f. 267 von IV 515 ein als οργανικον bezeichnetes "Pasa pnoë" von Theodulos im 3P steht.

Der 1P wird wieder in zwei Arten vorgeführt : der normale 1P beginnt und schließt mit d_1, während seine zweite Form, "Latrinos" genannt, drei Töne über dem Grundton des 1P endet, was die Melodie wenigstens in der Mitte zeigt, wo indessen als ZS 4 A 5 und nicht 1 A 4 steht, – "Latrinos" wohl nach dem heiligen Berg Latros.

Der 2P steht nach mittelbyzantinischer Art und in Übereinstimmung mit den vorangehenden musiktheoretischen Darlegungen der Handschrift, z.B. der oben behandelten Mesoi-Tabelle, auf e_1. Unter

(!) der ersten Note, also dem Grundton, steht die Phthora des 2P, über a_1 die Phthora 2 P 4 Nenano und am Schluß die ZS *βλ*. Demgegenüber zeigte der 1P keine Phthora. Das ist kein Versäumnis, sondern Absicht: Manuel Chrysaphis in seinem Traktat über die Phthorai (schon bei Thibaut, Monuments ..., S. 89 ff.; ich benutzte hier L. Tardo, L'antico melurgia bizantina, S. 230-243) setzt auseinander (a.a.O. S. 237), daß die *οι μεγαλοι διδασκαλοι οι προ ημων* die Phthorai von 1P und 3P nicht benutzten, da 1P und 3P zwangsläufige Modulationen des 1A sind, sodaß die Phthora des 1A genügt, – *επειδη πληροι το τοιουτων υστερημα η φθορα αυτη*, "da diese Phthora deren Fehlen ausfüllt", daß sie dagegen in den *παλαιοις βιβλιοις* vorkommen. Indessen begegnet die Phthora des 1P, von der des 2P nur dadurch verschieden, daß der kleine schräge Strich unten nach links gerichtet ist statt nach rechts, auch in den späten Handschriften. Es versteht sich leicht, daß durch Unachtsamkeit beide Phthorai in den Handschriften verwechselt werden. Aber auch in den Phthorai-Tabellen, die in den musiktheoretischen Einleitungen der liturgischen Handschriften stehen, herrscht keine Einheitlichkeit. So steht in Vat. Barb. gr. 300 die Phthora mit dem unteren kleinen Strich nach rechts für den 1P, eine mit einem kleinen senkrechten Strich nach unten für den 2P, beides ebenso in Sinai gr. 1323 und Sinai gr. 1463, die sich beide oben als vorzüglich erwiesen. In Venedig Marc., II, 141, Wien theol. gr. 130 und Paris Bibl. Nat. suppl. gr. 1321 geht der kleine Strich der 2P dagegen nach schräg links unten. Auch in Göttingen, Staats- und Universitätsbibliothek theol. 225 f, in der nur die Phthora 2P vorkommt, hat diese den kleinen Strich nach links. Aber in Sinai gr. 1301 und Sinai gr. 1580 hat die 2P-Phthora den Strich nach rechts, aber ebenso auch die für den 1P. Diese rein paläographischen Verhältnisse will ich in einem folgenden Aufsatz genauer beleuchten.

Der 3P bringt nur die Normalform. Nach der dritten ZS erscheint das typische Motiv des Barys, das schon oben in Abschnitt 1 A c) vorkam, ebenfalls mit der ZS des 3P. Die Normalkadenz, die den Abschnitt eröffnete, beschließt ihn auch. Eine Phthora für den 3P tritt nicht auf, – sie fehlt auch in fast allen Phthora-Tabellen; lediglich Sinai gr. 1323 und Wien theol. gr. 130 zeigen für den 3P eine Phthora, die einen kleinen schrägen Strich rechts nach oben hat, in Wien 130 nicht gerade wie in Sinai gr. 1323, sondern geschlängelt.

Der 4P-Abschnitt führt nicht den 4 P 4 nana vor, der ja in dieser späten Zeit mit dem 3A gleichgesetzt wird, sondern den normalen, die Oktave zugrundelegenden "heptaphonen" 4P.

Den Abschnitt der "Archai", der Intonationsformeln, hat Plusiadinos recht leicht genommen. Der 1A zeigt am Anfang des tetraphonen 1A, der allein vorgestellt wird, die Formel $a_1\ g_1\ f_1\ e_1\ d_1$ im verzierter Form. Ebenso ist die Intonation des 2A umspielt, – ihre Normalform erscheint erst am Ende des Abschnitt ; sie ist überdies die normale Intonation auch für den tetraphonen 2A. Dieser bewegt sich im Abschnitt b) innerhalb seiner zweiten höheren Quinte e_1-h_1, – die hier angenommene Normallage ist entsprechend der Phthora 2 A 5 am Anfang die Quinte a_0-e_1. Der 3A zeigt am Anfang die normale Intonation. Die Intonation des 4A ist frei erfunden, – die normale lautet $g_1\ c_1\ c_1$ über "agia". Der 1P beginnt mit seiner normalen Kadenz ; der zweite Abschnitt mit dem Anfang g_1 dürfte wohl der Latrinos sein (siehe oben). Der 2P ist sehr logisch nach a_0 gebracht, eine Quinte unter der Phthora des 2A, – freilich hätte dies schon ebenso mit dem 1P geschehen sollen. Die Intonation eröffnet ihn und kommt auch in der Mitte noch einmal vor. Daher steht nun auch der 3P richtig auf b_0, – eine Oktave tiefer als im Ison-Oligon. Die Intonation kommt gleich mehrmals vor. Im Abschnitt des 4P beginnt zwar die Intonation ; aber diese lautet normalerweise $c_1\ d_1\ c_1 c_1$. Es wird also vom abschließenden b_0 des 3P zum beginnenden c_1 des 4P übergeleitet. Da der Anfangston aber schon im 4P steht, möchte ich dem entsprechend auch hier schon h_0 annehmen, so daß eine chromatische Folge b_0-h_0-c_1 entsteht. Das habe ich ebenso schon im Ison-Oligon für die Stauros-Partie angenommen, die ebenso vom 3P zum 4P überleitet und ich vermute, daß das Stauros-Zeichen (siehe unten) eben diese Erhöhung andeutet. Die abschließenden 1A-Partie bringt mit ihrer tiefen Lage und dem typischen Quint-abwärtssprung d_1-g_0 wieder den Kukumas, der im beginnenden 1A-Abschnitt gleich als erste Form des 1A vorgestellt wurde, – die Symmetrie ist nicht zu übersehen.

III. Die harmonische Feinstruktur der Echoi

1. *Diatonik, Chromatik, Enharmonik.*

Betrachtet man noch einmal die obige Tabelle der Mesoi : 1 A 5 (a_1) führt zu f_1, h_1 nach g_1, c_2 nach a_1, d_2 nach h_1, d_1 nach f_1, e_1 nach

g_1, f_1 nach a_1 und g_1 nach h_1, so sieht das so aus, als ob alle diese Töne aus einem einzigen Tonsystem stammen, ähnlich wie bei uns der Grundton von G-dur (g_1) derselbe Ton wie die Terz in e-moll, die Quinte in C-dur, usw. ist. Ganz denselben Eindruck erhält man auch, wenn man in den Traktaten liest, daß der 2A einen Ton über dem 1A, der 3A einen Ton über dem 2A, der 4A einen Ton über dem 3A steht; denn es ist ja nicht nur der jeweilige Grundton gemeint, sondern die Aufbauquinte, und es sind die in den Quinten $d_1\ e_1\ f_1\ g_1\ a_1$, $e_1\ f_1\ g_1\ a_1\ h_1$, $f_1\ g_1\ a_1\ h_1\ c_2$ und $g_1\ a_1\ h_1\ c_2\ d_2$ enthaltenen gemeinsamen Töne auch wirklich dieselben Töne und die Quinten nur Ausschnitte aus einem einzigen größeren System $d_1\ e_1\ f_1\ g_1\ a_1\ h_1\ c_2\ d_2$. Denselben Eindruck erhält man ebenfalls, wenn man viele Musikstücke betrachtet. Wenn man etwa in der Propädie des Plusiadinos den Abschnitt des 1 A c) ansieht, so sagt Plusiadinos nur, daß dies ein anderer Anfang ist, und man muß glauben, daß die Töne $c_1\ d_1\ e_1\ f_1\ g_1\ a_1$ dieses Abschnittes dieselben sind wie die des Abschnittes 1 A b) und 1 A a). Die europäische Musikwissenschaft nimmt an, daß dies für die mittelbyzantinische Musik auch ebenso zutraf. Die ZS 3P im herangezogenen Abschnitt 1 A c) würde also nur bedeuten, daß wir in diesem gemeinsamen System auf dem Ton f_1 angekommen sind, auf den als Basis sich die vorangehenden und folgenden Melodiefloskeln beziehen. Das ist heute aber nicht mehr selbstverständlich; denn die griechischen Musikforscher nehmen an, daß es einerseits zwar diesen "diatonischen" 3P gibt, außerdem aber einen "enharmonischen", in dem der Halbton erheblich kleiner ist und bis auf die Größe eines Vierteltons heruntergehen kann, – auch die europäische Musik kennt ja dieselbe Erscheinung, hier als "Leittonerhöhung" bezeichnet. Über die Größe der einzelnen Intervalle der normalen diatonischen Stimmung wie derjenigen der speziellen enharmonischen Stimmung sind sich die griechischen Forscher nicht einig. Ich will auf diese Frage nicht eingehen, da M. Pirard hierüber eine Studie vorbereitet, der ich nicht vorgreifen will, sondern nur Chrysanthos' erste kurze Einführung von 1821 heranziehen, dazu die Messungen der Musikkommission des Konstantinopeler Patriarchats.

Um ein ganz schlagendes Beispiel zu zeigen, teile ich in Appendix IV, Beispiel 2 eine Stelle aus dem großen Polyeleos des Nikolaos maïstor Kukumas, in den auch berühmte Stücke anderer Meister, z.B. die "Bulgara" des Kukuzelis, eingeschaltet sind, nach IV 515,

f. 146 mit. Die erste Zeile a) stammt aus dem Abschnitt "Ton Sion basilea", die zweite b) aus dem dieselbe Melodie benutzenden Vers "Kai ton Ōg basilea". In beiden Zeilen ist die Melodie genau dieselbe ; aber die ZS stehen an verschiedenen Stellen. Die AS ist 1 A 5, die erste ZS vor der hier mitgeteilten Stelle ebenfalls 1 A 5, beides auf d_1. Demgegenüber steht in der Mitte der Zeile b) nach d_1 die ZS 1 A 1, ohne daß ersichtlich ist, warum einmal die eine, einmal die andere ZS gesetzt wird. In der Zeile b) steht weiter vorher hinter f_1 die ZS 4 P 4 nana, die eigentlich enharmonische Stimmung ausdrückt, in diesem Fall also erhöhtes e_1, – aber dies müßte auch vorher bereits gelten, – man vergleiche Beispiel 1, Zeile b). Aber davon ist in der Zeile a) nichts festzustellen ; dagegen hat diese hinter e_1 eine ZS 2 A 1. Der 2A ist nach griechischer allgemeiner Ansicht aber ein chromatischer Ton mit besonderen Spezialintervallen. Aber davon kann hier keine Rede sein ; denn die Zeile setzt zwei Noten später die ZS 1 A 1. Die einzig mögliche befriedigende Erklärung ist also, daß die Melodie von Anfang bis zum d_1 in der Mitte des Beispiels ohne irgendeine Änderung im 1A verläuft und daß die ZS 2A und 4 P 4 weder Chromatik noch Enharmonik andeuten, sondern den "Platz" e_1 bezw. f_1 in der diatonisch durchlaufenden Melodie. In der Tat haben wir hier also ein diatonisches Tonsystem, aus dem die einzelnen Echoi nur Ausschnitte sind, – wie es ja auch im gregorianischen Choral der Fall ist.

Die Diatonik des 2A und 3P läßt sich auch an Hand der ZS aufzeigen. So steht das Koinonikon *Αινειτε τον κυριον* des Theodulos, Brüssel, IV 515, f. 632 v. im 3 A 5, den ich wie im Ison-Oligon auf c_2 setzen will. Die erste Gruppe endet dann auf c_2 mit der ZS 4 P 4 nana, die, wie man hier sieht, tatsächlich als mit der 3 P 5 gleichbedeutend behandelt wird. Nach zwei Gruppen, die die ZS 2 A 5 hinter e_2 beendet und einer Gruppe, die nach der Schlußnote d_2 die ZS 1 A 5 trägt, folgen die drei Gruppen, die ich in Appendix IV, Beispiel 3a mitteile. Die erste von ihnen würde das vor dem Schluß-c_2 stehende h_1 der Hyporrhoë c_2-h_1 nach der späten Praxis als Leitton enharmonisch erhöht (der Halbton wird dabei auf einen Drittelton verkleinert, siehe unten) verlangen, aber der zweite Abschnitt mit der ZS 3 P 1 steht hier im 3P auf h_1, der – siehe unten – diatonisch ist, während die dritte Gruppe wieder als enharmonisch durch die ZS 4 P 4 nana gekennzeichnet ist, die, wie die Phthora 3A über f_2 der letzten Gruppe zeigt, nicht nur die darunterliegende

Quarte c_2 h_1 a_1 g_1 enharmonisch messen würde (die ja hier garnicht vorkommt), sondern auch die darüber liegende c_2 d_2 e_2 f_2. Das erhöhte e_2 würde aber dem einwandfrei diatonischen e_2 der ersten Gruppe im 4A widersprechen und dem der zweiten im 3P auf h_0 (zu dem die diatonische Quarte e_2 logischerweise gehört), ebenso aber auch dem diatonischen 2A auf e_1 als Mesos des 4A in Beispiel 1 b) von Appendix IV. Ebenso aber würde selbst innerhalb der vierten Gruppe das enharmonische e_2 vor f_1 der ZS 4 A 5 widersprechen, die ein diatonisches e_2 verlangt.

Auch was die Intervallgrößen anbetrifft (nicht die Reihenfolge der Intervalle, – siehe unten), verhält sich der 2A nach den Messungen der Patriarchatskommission von 1881 diatonisch. Ihr Bericht ist inzwischen im Verlage "Kultura" in Athen wieder neugedruckt worden; aber E. Borrel hat eine im Westen leicht erreichbare Zusammenfassung ihrer Ergebnisse geliefert als "Les gammes byzantines et la Commission de Constantinople en 1881", in *Revue de Musicologie XXXII*, 1953, S. 1-7 (1950). Diese Kommission hatte bereits die moderne musikethnologische Idee, dem Widerstreit der Musiktheoretiker dadurch zu begegnen, daß sie akustische Messungen vornahm, – mit dem Monochord, wie es damals üblich war und wie es ja auch der unvergessliche J. Kunst noch getan hat. Die Musiker nahm man aus Kleinasien, da man – sicher mit Recht – glaubte, daß dort die alte Tradition noch unbeeinflußt weiter lebte, während in Griechenland selbst die europäische Musik mit ihrer tempierten Stimmung die griechische Musik so sehr beeinflußt hätte, daß Messungen griechischer Festlandmusiker so unzuverlässig seien, daß sich aus ihnen kein einwandfreies Bild der echten alten Stimmungen der byzantinischen Musik ergeben könnte. Nach diesen Messungen betrugen die durchschnittlichen Intervalle der diatonischen 1A und 1P in Cents (anstelle der von E. Borrel benutzten Savarts, – 1 Cent gleich 1/100 Halbton) 204 C, 161 C und 133, – während die "reine" Stimmung diese Intervalle als 204 C (Schwingungs- bezw. Saitenlängenverhältnis 9 : 8), 182 C (10 : 9) bezw. 112 C (16 : 15) ansetzt. Demgegenüber benutzte der 4A für die Quart über g_1 die Intervalle 231 C, 134 C, 133 C, – auch dies Intervalle der "harmonischen" Stimmung : 231 C hat das Schwingungsverhältnis 8 : 7, (134 C + 133 C =) 267 C das Schwingungsverhältnis 7 : 6, beide Intervalle in der orientalischen Musik weit verbreitet. Genau dieselben Intervalle benutzte aber auch 2A, nur in

der anderen Reihenfolge 133 C, 232 C, 133 C, – daher eben die "Chromatik", die sich also nur auf die andere Anordnung der Sekundintervalle innerhalb der Quarte bezieht, – darüber im nächsten Abschnitt bei der Behandlung einzelner Modi.

Endlich gibt es noch eine weitere Eigentümlichkeit dieser späten Handschriften, die zeigt, daß der 2A eine diatonische Skala (auch in der Anordnung der Intervalle, – siehe im nächsten Abschnitt) ist: In dem schon herangezogenen *Αινειτε τον κυριον* des Komponisten Theodulos folgt auf die Gruppen, die ich in Appendix IV, Beispiel 3 a) mitgeteit habe, nach einer ganzen Anzahl weiterer, meist kürzerer Abschnitte die Partie, die ich ebenda 3 b) wiedergebe. Die ersten drei Gruppen schließen mit den ZS 2 A 1, 2 A 3/5, 2 P 1, obwohl die Melodik in keiner Weise eine entsprechend differenzierte Behandlung aufweist. Die nächste Gruppe, auch wieder von g_2 über f_2 nach e_2 führend, wird von der ZS Lgt ("Legetos") beschlossen, – dieser Echos aber ist in der ganzen byzantinischen Musiktradition der diatonische Modus auf der Basis e_1. Dasselbe unterschiedslose Abwechseln von 2A-ZS, meist 2 A 1, mit Lgt begegnet in zahllosen Fällen, auch bei melodisch identischen Gruppen. Im Beispiel App. IV, 3b) folgt dann eine Gruppe, die auf g_2 4 A 1 schließt, – besser wäre 4 A 5; denn die übernächste Gruppe endet wieder mit g_2 f_2 e_2 und der ZS 2 P 1. Demgemäß dürfte in der dazwischenstehenden Gruppe die ZS 3 P 1 den Ton f_2 (nicht fis_2) bezeichnen. Während der 3 P 1 in Beispiel a) also auf h_1 stand, zeigt er keinen Quintabstand zu seiner zweiten, höheren Basis, sondern nur den einer verminderten Quinte – im Gegensatz zum tetraphonen 3P (siehe oben), bei dem die Basen b_0 und f_1 in Quintabstand stehen.

Der 2P ist nach den Messungen der Musikkommission des Konstantinopeler Patriarchats dagegen auch in unserem Sinn ein echter chromatischer Ton mit Intervallen, die deutlich kleiner sind als die des diatonischen Systems: er hat hier im Durchschnitt die Intervalle 90 C, 337 C, 61 C in der Quinte d_1-g_1, also annäherungsweise die europäischen Tonhöhen d_1, es_1, fis_1, g_1 und entspricht damit der Leiter, die wir volkstümlich als die "Zigeunertonleiter" bezeichnen und die griechische Musiktheorie selbst mit dem arabotürkischen Makam Hijaz identifiziert, der ebenfalls auf d_1 basiert. Aber dieser 2P ist nicht identisch mit dem 2P, den unsere Beispiele aufweisen und der auf e_1 steht und durch die unterschiedslose Verwendung seiner ZS 2 P 1 mit der ZS des 2A und der ZS des Lgt

zeigt, daß er diatonisch ist, – wie es auch die oktomodalen Stücke und Lehrkompositionen nicht anders erwarten lassen.

Die enharmonischen Töne 3A und 3P setzt die griechische Musiktheorie gleich, entweder in pythagoräischer Stimmung 204 C, 204 C, 90 C oder mit einem noch stärker erhöhten Leitton. Merkwürdigerweise erhielt die Patriarchatskommission für beide Töne verschiedene Werte : für den 3A die angegebene pythagoräische Stimmung, für den 3P einen stärker erhöhten Leitton mit den Werten 204 C, 231 C, 63 C für die drei Intervalle der Quarte. Während die pythagoräische Stimmung schon aus der Antike stammt, ist die Leittonerhöhung in der arabischen und türkischen Musik sehr gebräuchlich und von dorther leiten auch griechische Musiktheoretiker sie ab.

Während 3A und 3P in den späten Handschriften aber noch diatonisch sind, wie vor allem App. IV, Bspl. 2 a) b) für den 3A und ebenda Bspl. 3 a) für den 3P auf h und Bspl. 3 b) für den 3P auf f zeigen, scheint mir die Notation dieser Handschriften doch ein Zeichen für Leittonerhöhnung zu besitzen : den Stauros. Diese Bedeutung muß das Zeichen nicht immer gehabt haben : G. Floros hat im Gegenteil in seiner "Universellen Neumenkunde", Kassel, 1970, Band 1, S. 274 f., in überzeugender Weise dargelegt, wie dieses Zeichen sich in der paläobyzantinischen Notation an bestimmte melodische Formeln bindet. Das muß auch nicht immer so geblieben sein ; im Gegenteil besitzt das Zeichen diese Bedeutung heute nicht mehr, sondern deutet jetzt eine Tonunterbrechung zwecks Holens von neuem Atem an, – diesen Sinn kann man mit Mühe und Not sogar in dem Zeichen erkennen : es zeigt einen wagerechten Strich, der durch einen senkrechten Strich zerteilt wird. Aber das zeigt nur, daß man um 1800 den wahren Sinn des Zeichens nicht mehr kannte.

Betrachtet man zunächst das Ison-Oligon (Appendix I), so steht ein Stauros in der Partie des 4A über *(απο-)ppo* mit h_1, der Großterz des Grundtons g_1. Der 4A ist rein gestimmt (wobei ich offen lasse, ob es sich um die wirkliche reine Stimmung, wie manche griechischen Musikforscher und die türkischen Musikwissenschaftler von ihren entsprechenden Skalen annehmen, oder um die von der Kommission von 1881 gemessene Annäherung, die auch heute noch andere griechische Musikologen zugrunde legen, handelt), – wenn der Stauros überhaupt eine Erhöhung bedeutet, kann es

sinnvollerweise nur die von der reinen Stimmung (Halbton 112 C) zur pythagoräischen (Halbton 90 C) oder enharmonischen (Halbton 63 C) sein. Ebenso begegnen Stauroi in der Partie des 2P auf e_2 über *χο-(ρευμα)*, *ε-(τερον)* und *(χλασ-)μα-(τα)*. Das e von 2A und 2P ist gleich der Terz des 4A, also wieder ein reines e, das hier erhöht wird. Entsprechend dem Stauros auf h_1 der Partie des 4A nehme ich daher (siehe schon oben) auch für die Stauros-Figur vor dem 4P h_1 (nicht b_1, den Schlußton des vorangehenden 3P-Abschnittes) an und zwar ebenfalls ein enharmonisch erhöhtes. Alle diesen Stellen gegenüber, die gut zusammen passen, steht dagegen im Abschnitt des 3A *(α-)να-(βασμα)* ein Stauros über c_2 entgegen und man könnte leicht denken, daß er ein – eventuell sogar enharmonisch erhöhtes – cis_2 bedeutet. Aber ein Leitton unter der Quint des 4A käme doch schon einer Modulation gleich, die hier, wo gerade der Charakter des 4A demonstriert werden soll, ganz fehl am Platz wäre. Die Lösung ist tätsachlich eine ganz andere: das Zeichen des Stauros steht eine Note zu spät und gehört schon auf das vorangehende h_1. Das beweist Beispiel 4 von Appendix IV. In a) steht zuerst eine Stelle aus den Anoixantaria des Manuel Chrysaphis f. 42, dann dieselbe Stelle f. 42 v. aus dem übernächsten Vers, der als "Homoion" dieselbe Melodie benutzt. Das zweite Mal steht der Stauros unter e_1, das erste Mal dagegen genau zwischen e_1 und f_1. Im zweiten Beispiel steht der Stauros das erste Mal f. 44 v. genau zwischen h_0 und c_1, das zweite Mal f. 46 mit dem senkrechten Strich schon über c_1, während der wagerechte aber wenigstens über den Zwischenraum zurück sich noch etwas über h_0 erstreckt. Man sieht deutlich, wie der Stauros nicht immer unbedingt auf der Terznote steht, sondern mit dem senkrechten Strich auch zwischen (erhöhter) Terz und Quart, ja selbst schon auf der Quart. Es ist fast, als ob der Stauros nicht die erhöhte Terz, sondern das verkleinerte Intervall zwischen Terz und Quarte bezeichnete.

> Der Stauros ist in merkwürdiger Weise mit der europäischen Musik verbunden: auch wir benutzen als Erhöhungszeichen eine Kreuzfigur mit dem Namen "Kreuz". Man wird mir entgegenhalten, daß dieses sich aus dem mittelalterlichen b quadratum entwickelte. Aber noch in den Handschriften des 13./14. Jahrhunderts dient das b quadratum in der Form unseres heutigen Auflösungszeichens sowohl als Auflösungszeichen wie als Erhöhungszeichen. Die Differenzierung der beiden Zeichen, wobei des Erhöhungszeichen

die Strichlein erhält, die es eben erst zum Kreuz machen, geschieht erst später. Das byzantinische Zeichen existiert dem gegenüber bereits sicher im 10. Jahrhundert, in dem es schon in der Neumentabelle des Kodex Laura Gamma 67 steht, – freilich hat es hier eine kompliziertere Form σταυρος απο δεξιας ; deswegen muß es allerdings damals auch schon andere Stauroi gegeben haben. Ob der byzantinische Stauros und, wenn ja, wann dem europaischen zur Entstehung verholfen hat, ist also nicht sicher ; es ist im Gegenteil sogar möglich, daß der europäische – oder wenigstens das b quadratum – die Entwicklung des byzantinischen beeinflußt hat, vielleicht weniger in der Zeit der Kreuzzüge als eher durch die Venetianer.

Es scheint mir, als ob die spätbyzantinische Notation auch ein Zeichen für eine enharmonische Vertiefung besitzt. Eine solche hat die Musikkommission 1881 des ökumenischen Patriarchates Konstantinopel für h_1 im 1P nachgewiesen, wenn "die Melodie dieses nicht überschreitet", d.h. wenn sie sofort wieder nach a_1 oder tiefer zurückkehrt, – unserem gregorianischen "super la semper canendum fa" vergleichbar. Bei dieser Vertiefung steht b_1 67 C über a_1, – also wieder enharmonisch. Diese Bedeutung scheint mir das Zeichen "hēmiphōnon" zu besitzen. Es kommt in der paläobyzantinisches Notation nicht vor und hat nichts zu tun mit den "hēmiphōna" genannten Zeichen, die C. Floros, a.a.O., Band I, S. 149, als Liqueszenzen deutet. In die neue Notenschrift haben die drei Didaskaloi das Zeichen nicht übernommen, sondern differenziertere Zeichen für verschieden große bezw. kleine Erhöhungen und Vertiefungen neu erfunden. Das Hemiphonon besteht aus den beiden, seinem Namen entnommenen Buchstaben φ und μ, wobei die Unterlänge des φ durch die Mitte des μ hindurchgezogen ist. Im Ison-Oligon erscheint es nicht ; doch steht es dann in den Neumentabellen der Einleitungen der Handschriften der spätbyzantinischen Epoche (siehe oben), etwa Sinai gr. 1463, die hier schon mehrfach herangezogen wurde, Vaticanus Barb. gr. 300 (Facsimilia der Neumentabelle bei C. Floros, a.a.O., Band III), u.a., auch im Ison-Oligon des Glykys in IV 515.

Als erstes Beispiel bringe ich in Appendix IV, Beispiel 5 a) eine Stelle aus dem oben schon erwähnten Phthorikon des Petrus Bereketi. Der 1P steht hier tetraphonisch eine Quinte höher auf a_1. Die Phthora des 3A zeigt den Quintaufbau c_2 h_1 a_1 g_1 f_1 an ; aber in der Verbindung mit dem Hemiphonon könnte sie wohl zugleich

eine enharmonische Erhöhung des h_1 andeuten, so wie es selbst die entsprechende Vertiefung des d_2 zu enharmonischem des_2 meinen könnte. Dann ergibt sich hier nämlich ein Zusammentreffen von zwei kleinen Intervallen, dem antiken "enharmonischen" (!) "Pyknon" vergleichbar, das in der spätbyzantinischen Musik ein gern benutzter Effekt ist. Er wurde zuerst als Hisar bezeichnet nach dem arabischen Makam Hisar, der über der Basis d_1 zwei gleiche chromatische Tetrachorde $e_1\ f_1\ gis_1\ a_1$ und $a_1\ b_1\ cis_2\ d_2$ aufbaut, sodaß an der Verbindungsstelle a_1 eine ebensolche "Halbtonhäufung" gis_1-a_1-b_1 entsteht, wobei $gis_1\ a_1\ b_1\ cis_2$ ein richtiges antikes "enharmonisches" Tetrachord ist. Bei der Nationalisierung der arabischen Termini hat man die Figur dann nach der Gestalt ihres modernen Zeichens "Spathē" ("Säbel") genannt. Die "Halbtöne" können dabei bis auf Vierteltongröße verkleinert werden, – Einzelheiten dazu habe ich aus einem bisher noch nicht ausgewerteten Makamtraktat mitgeteilt in "Echos und Makam nach der Handschrift Leningrad, Öffentliche Bibliothek, gr. 127" in *Archiv für Musikwissenschaft*, XXXVI (1979), S. 237-253, dort S. 247-249.

Beispiel 5 b) von Appendix IV zeigt einen speziellen 1P, der hier – wenigstens in dieser Wendung – g_1 nicht überschreitet. Die Patriarchatskommission bezeichnet einen 1A dieses Aufbaus (und von einem 1P würde sie wohl dasselbe tun) als "diphon", – anscheinend weil sie nur die beiden Sekunden d_1-e_1 und e_1-f_1 als konstitutiv ansieht, g_1 nur als Verzierung. Dieses g_1 im diphonen 1A/1P vertieften die kleinasiatischen Musiker auf (etwas mehr als) Halbtongröße. In jedem 1 P vertieften sie h_1, wenn dieses nicht überschritten wurde, so, daß es nur noch 1/3-Ton von a_1 abstand. So ist es sehr wahrscheinlich, daß das Hemiphonon hier ebenfalls eine Vertiefung des g_1 auf einen Abstand von 100 C^3 oder sogar 67 C von f_1 andeutet.

Beispiel 5 c) zeigt den Kombinationsmodus 1A/3P, der mit der typischen Quinte d_1-a_1 des 1A beginnt und in seiner ersten Partie hier auf f_1 mit der ZS 3 P 1 kadenziert. Das Hemiphonon zeigt wieder die enharmonische Vertiefung des h_1 auf a_1 plus 67 C an.

Beispiel 5 d) endlich zeigt nochmal den 3P, der hier mit dem Phthorikon-Motiv beginnt. Die zweite Gruppe zeigt wieder die Vertiefung des g_1 zu ges_1. Aber die Melodie geht noch darüber hinaus bis zum a_1. Das ist eine tetraphone Form der Quinte d_1-a_1 mit ges_1 statt g_1. Die Leningrader Handschrift (siehe eben) führt sie als zweite

Form des 1A und identifiziert sie – mit Recht – mit dem arabo-türkischen Makam Dügah, – den tetraphonen 1A mit dem Hüseyni. Ein ebenso bekannter Makam mit derselben Quinte d_1 e_1 f_1 ges_1 a_1 ist der Saba. In dieser Gruppe von 5 d) ist es fraglich, wie weit das Hemiphonon in Geltung bleibt ; selbst wenn man annimmt, daß es die ganze Gruppe hindurch gültig ist, braucht die abschließende ZS 3P dem nicht zu widersprechen. Überblickt man die vier Beispiele noch einmal im Zusammenhang, so bemerkt man, daß das ganze System des Hemiphonons tatsächlich diphon ist : die Hemiphona stehen in Terzabständen, des_2-c_2, b_1-a_1, ges_1-f_1. Bleibt also nur noch übrig, darunter es_1-d_1 zu ergänzen, um das System zu vervollständigen. Dies findet sich etwa IV 515, f. 672 in einer Komposition des Johannes Kladas. Ebenso findet sich das Hemiphonon aber auch auf den dazwischenliegenden Tönen, also auf den Halbtönen über a_1, e_1, g_1 und h_1. Das entpricht den doppelreihigen Tönen, also auf den Halbtönen über c_1, e_1, g_1 und h_1. Das entpricht der doppelreihigen Zeichensetzung, wie wir sie oben schon bei 2A/2 P 1 und 2 P 4 Nenano angetroffen haben. Dabei können auch Hemiphona aus beiden Reihen gleichzeitig in einem Stück auftreten ; eine Komposition von Xenos Koronis, Brüssel, IV 515, f. 148, etwa benutzt die Hemiphona zur Andeutung von verminderten Halbtönen über c_2, h_1, a_1 und g_1.

2. *Besondere Echoi.*

a) Der Kombinationsmodus 4A/1A.

Der aus den Echoi 1A und 4A zusammengesetzte Modus ist uns schon begegnet : in Beispiel 2 a) b) des Appendix IV steht eine Phrase aus einem solchen gemischten Echos. Die erste Hälfte dieses Beispiels läuft, wie oben dargelegt wurde, ohne irgendeine die Stufen der Leiter verändernde Modulation im Echos 1A durch. Die zweite Hälfte dagegen steht, wie die Doppelsignaturen (siehe oben schon) andeuten, im 4A. Dazu muß die Bedeutung der DS bewiesen werden. Dabei gibt es zwei verschiedene Möglichkeiten, die DS zu erklären : entweder bedeutet der untere Buchstabe (bezw. Zahl) den Ton der Skala und der obere die neue modulatorische Funktion, die er annehmen soll, oder umgekehrt. So wird man bei der Kombination aus α und δ auf der Tonhöhe g_o, die als ZS das mitgeteilte Beispiel beendet, annehmen, daß mit größter Wahrscheinlichkeit

das δ sich auf die Tonhöhe g_o bezieht, sodaß α einen 1A auf g_o, also die Quinte $g_o\, a_o\, b_o\, c_1\, e_1$ bedeutet. Es ist aber genau umgekehrt: der Buchstabe α bezieht sich auf die Tonhöhe g_o und δ bedeutet, daß auf ihr die 4A-Quinte $g_o\, a_o\, h_o\, c_1\, d_1$ steht. Als Beweis teile ich in Appendix IV, Beispiel 6, eine Stelle aus einem Koinonikon von Chrysaphis dem Neuen mit (f. 624 v. in Brüssel, IV 515), die das – wie einige andere Stellen – einwandfrei klarstellt. De Komposition steht im 2A, der, wie die Phthora des 4A über d_1 angibt, ab hier im 4A verläuft. Die Gruppe endet nach g_o mit der DS "δ über α". Da die Gruppe in 4A verläuft, der als 4 A 1 den Buchstaben δ benutzt, muß sich also der obere Buchstabe δ der DS auf die Funktion 4 A beziehen, das untere α demnach auf den Platz g_o. Entsprechend bedeutet in Beispiel 2 a) b) die die vorletzte Gruppe auf a_o abschließende DS "α über β", daß über dem Ton $\beta = a_o$ sich eine α = 1A-Quinte $a_o\, h_o\, c_1\, d_1\, e_1$ aufbaut, – was genau zur Bedeutung von "δ über α" paßt. Die "δ über α" steht auch im Beispiel 4 b) von Appendix IV, wobei der Stauros, da die DS ja schon die Durquinte über g_o andeutet, wieder nur bedeuten kann, daß die reine Terz des $\delta = 4A$ pythagoräisch oder enharmonisch erhöht wird. Eine umgekehrte DS "β über α" steht in den "Archai" der Propädie des Plusiadinos in Abschnitt 2P. Da der 2P in diesem Abschnitt selbst auf a_o steht, hätte die ZS 2 A 1 oder $\beta\lambda$ vollständig genügt (so richtig kurz vorher); aber α ist hier tatsächlich gleich a_o und nicht gleich g_o, da der 2P, normalerweise auf $d_1 = \alpha$, hier eine Quart tiefer transponiert ist. In Fortsetzung der Reihe g_o = "δ über α", a_o = "α über β" findet sich ebenso noch "nana über δ" auf c_1, das also bezeichnet, daß die Quart $c_1\, h_o\, a_o\, g_o$ auf g_o eine 4P-Dur-Quart ist – eventuell mit erhöhtem Leitton. Für die Tonstufe h_o gibt es keine logische Lösung; denn wenn man entsprechend "δ über α" und "α über β" nunmehr "β über Γ" bildet, so würde dies entweder einen 2A $b_o\, ces_1\, des_1\, es_1\, f_1$ oder einen 2A $h_o\, c_1\, d_1\, e_1\, fis_1$ bezeichnen, aber nicht die verminderte Quinte $h_o\, c_1\, d_1\, e_1\, f_1$ des 3P. Für h_o gibt es daher nur die normale AS/ZS 3P, die ich im folgenden als υ abkürzen will.

Wie man bei der Ausbildung dieses Systems von Doppelsignaturen auf die Idee kam, g_o als Anfangspunkt α zu nehmen, erklärt sich leicht, wenn man den tetraphonen 1A als Ausgangsskala nimmt: dieser hat ja unter der Normalquinte $d_1 = \alpha_1$, $e_1 = \beta$, $f_1 = \Gamma$, $g_1 = \delta$ noch die tiefere Quinte $g_o = \alpha$, $a_o = \beta$, $b_o = \Gamma$, $c_1 = \delta$. Nun transponiert

sich auch der 4A/1A ebenso wie der 1A tetraphonisch. Eine Quinte höher liegt dann eine Mollquinte a_1-e_2 mit der Durquinte d_1 e_1 fis_1 g_1 a_1 darunter und wieder eine Quinte höher liegt unter der Mollquinte e_2 fis_2 g_2 a_2 h_2 die Durquinte a_1 h_1 cis_2 d_2 e_2. Außerdem steht es frei, anstelle des tiefen 4A/1A auf g_o den eine Quint höheren auf d_1 zu nehmen, – das ist eine reine Schreibgewohnheit (– die höhere Lage ist moderne türkische Praxis). Man erhält dann eine Reihe von Doppelsignaturen :

δ	α		ww	δ	α		ww	δ	α		ww	δ
α	β	υ	δ	α	β	υ	δ	α	β	υ	δ	α
g_o	a_o	h_o	c_1	d_1	e_1	fis_1	g_1	a_1	h_1	cis_2	d_2	e_2

Als AS benutzt der 4A/1A, wie in Beispiel 2 a) b) von Appendix IV, normalerweise nur die AS 1 A 5. Es gibt aber auch eine sehr eindrucksvolle Doppel-AS, erst 4 A 5, dahinter 1 A 5, die etwa im schon öfter herangezogenen Polyeleos des Nikolaus Kukumas, Brüssel, IV 515, f. 162/162 v., benutzt wird. Sie bezeichnet die tiefere Durquinte, wie die folgenden ZS "δ über α" zeigen.

Auf die ZS "δ über α" nach g_o folgt häufig ein Quintsprung zu d_1 als Anfangston der folgenden Gruppe. Nun bezieht sich die DS "δ über α" zurück auf die vorangegangene Durquinte g_o-d_1 ; aber nach mittelbyzantinischer Praxis setzen die Handschriften noch gern eine vorausweisende ZS, die sich auf den Anfangston der nächsten Gruppe bezieht und dies durch ein über diesen (rot) gesetztes Ison andeutet. In solchem Fall steht dann hier anstelle der auf g_o rückbezüglichen DS "δ über α" eine vorausweisende ZS 1 A 5 mit Ison über d_1. 1 A 5, der zweite TIeil der Doppel-AS, würde nach mittelbyzantinischem Gebrauch die Quinte g_o-d_1 (als Mollquinte) bezeichnen, aber bei ZS "δ über α" und ZS 1 A 5 am Schluß der nächsten Gruppe sieht man, wie hier unterschiedslos 1 A 1 und 1 A 5 gebraucht werden. Das wird der Deutung von Einzelfällen noch öfter Schwierigkeiten bereiten, – insbesondere weil das Bezugsison häufig fehlt oder gar die Phthora 1 A 5 steht, die dann nur als 1 A 1 gilt.

Dieser 4A/1A ist ein fundamentaler Modus der spätbyzantinischen Musik, – deshalb steht er ja bei Plusiadinos auch als "Kukumas" mit Recht an der Spitze der drei Formen des 1A –, und es scheint fast, als ob der reine tetraphone 1A aus nur Mollquinten ihm gegenüber verhältnismäßig selten ist. Aber noch in ganz anderer

Hinsicht ist der 4A/1A von grundlegender Bedeutung, – für die Erkenntnis nämlich des Zusammenhangs zwischen Volksmusik und liturgischer Musik in spätbyzantinischer Zeit. Ich habe in "Zur Harmonik des griechischen Volksliedes", in *Acta Musicologica*, LIII (1981), s. 33-52, auf S. 47 auf diesen Dur-Moll-Modus d_1 als in Mittelgriechenland "besonders beliebt" hingewiesen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Volkslied und liturgischer Musik ist für den Griechen eine Herzensangelegenheit – siehe meinen eben zitierten Aufsatz S. 33 und 34 –; mit meinem Nachweis des Dur-Moll-Modus 4A/1A in der liturgischen Musik ist nunmehr durch eine so eigenartige besondere Erscheinung ein enges Bindeglied zwischen beiden Kulturseiten – geistlich und weltlich – nachgewiesen.

b) Der Kombinationsmodus 3P/1A.

Um den 3P/1A im Zusammenhang zu beleuchten, will ich ihn mit seinen beiden Komponenten 3P und 1A einzeln vergleichen. Zunächst einen 1A, der die einfache AS 1 A 5 trägt, ein Einsatzstück im Polyeleos des Nikolaos Kukumas, eine Komposition des Konstantin Magoulas, "verschönert" von Gazis, in der Handschrift Brüssel, Bibl. Royale, IV 515, f. 144 ! Setzt man, um die ZS "δ über α" in die tiefe Lage auf g_o zu bringen (was ich persönlich immer bevorzuge), so muß man 1 A 5 auf d_1 setzen, faktisch also mit 1 A 1 identifizieren, wenn man unbedingt den 1 A immer auf die Basis d_1 setzen will. Obwohl die Melodie sich zunächst nur zwischen f_1 und c_1 bewegt, sind die beiden ersten ZS auf den Teilschlüssen d_1 1 A 5, die dritte dagegen 1 A 1. Auf diese folgt ein Quintsprung abwärts, dann c_1 h_o (!) ... g_o und die ZS "δ über α". Die dem Schluß-g_o vorangehende tiefere Sekunde wird man wegen Helxis als fis_o ansetzen. Nach einer Modulation g_1 Nenano ... d_1 2 A 1 geht es von h_1 wieder langsam herunter nach g_o "δ über α", wieder nach d_1 1 A 1, nun nochmals die mit h_1 (Sextsprung d_1-h_1 phthorisch h_1 als 2 A 5, nicht etwa b_1 "super la") beginnende Partie, die vor ihrem Ende c_1 h_o c_1 h_o a_o g_o unter dem ersten h_o die Phthora 2 A 1 trägt, was einwandfrei h_o (c_1 d_1 e_1) bedeutet. Hinter g_o springt die Melodie nach d_1 und statt abschließendem "δ über α" steht die vorwärtsweisende ZS 1 A 5 mit Bezugsison. Dann stellt eine nana das f_1 sicher, aber nach zwei ZS c_1 4 A 1 ist die nächste ZS 3 P 1 gewiß h_o; die folgende ZS ist wieder d_1 1 A 1. Das lange Stück schließt dann auf

d_1. Hinter der einfachen AS 1 A 5 steckt also de facto der Dur-Moll-4A/1A.

Als Beispiel für einen durch die AS ausdrücklich als tetraphon bezeichneten 1A (die AS für "tetraphon" besteht aus Δ = "vier" und φ = "$\varphi\omega\nu o\nu$") analysiere ich ein Koinonikon von Chrysaphis dem Neuen, IV 515, f. 608 mit der AS 1 A 5 $\Delta\varphi$. Damit das Stück wie das vorher besprochene auf d_1 endet, muß man hier 1 A 5 als a_1 ansetzen und die Anfangsneume über der ersten Silbe des Textes, die einen Quintsprung abwärts anzeigt, bewirkt dann, daß das Stück trotzdem wieder mit d_1 beginnt, – AS 1 A 5 = "Quinte aufwärts" und Anfangsneume "Quinte abwärts" deuten eben bereits den tetraphonen Quintenaufbau an. Die Melodie beginnt ebenso charakteristisch mit dem Quintsprung d_1-a_1 und verläuft im weiteren ausgiebig über a_1 bis d_2 mit Kadenzen $a_1 = \alpha\lambda$ oder 1 A 1 und $g_1 = \delta\lambda$ (anscheinend falsch anstelle von 4 A 5). Aber diese "reine" Tetraphonie rührt nur daher, daß das Stück immer zwischen den Quinten d_1-a_1 und a_1e_1 hin- und hergeht und die tiefe Lage vermeidet. Vergleicht man ein Stück mit tiefer Lage, etwa das Cherubikon des Kallistos, "ausgedeutet" von Theodulos, IV 515, f. 464, so hat dieses die AS 1 A 5 $\Delta\varphi$, Anfangsneume "Quint abwärts", benutzt die Quinten d_1-a_1 und a_1e_2, aber nach der ersten Gruppe bereits folgt über einen Quintsprung a_1-d_1 die tiefe Lage d_1-g_0, in der die zweite Gruppe verbleibt und in der sie mit g_0 und der ZS "δ über α" endet. Unter der Mollquinte d_1-a_1 liegt also wie im ersten Beispiel die Dur-Quinte $g_0\ a_0\ h_0\ c_1\ d_1$.

Die großen Kompositionem des 3P in kunstvollem Stil ("kalophonisch", "papadikisch") benutzen den Modus auf h_0, – auch einige kleinere schließen sich dem an. Betrachtet man etwa das Stück *Εις μνημοσυνον* des Theophylaktos Argyropoulos, Brüssel, IV 515, f. 689 v., mit der einfachen AS 3P, so beginnt es mit einer Anfangsneume "Terz abwärts", also dem Ton g_0, und einem Quintschritt aufwärts, nach Art eines tiefen 1A. Nach dem Abschnitten mit den ZS h_0 3 P 1, d_1 1 A 1, h_0 3 P 1, folgt eine Gruppe, die mit dem Aufwärtsgang $g_0\ a_0\ h_0\ c_1$ endet, der durch die ZS "nana über δ" beschlossen wird, was eben sicherstellt, daß h_0 und nicht b_0 anzunehmen ist. Das Stück endet in d_1. Der Quintanfang g_0-d_1 leitet viele Kompositionen im Barys auf h_0 ein, aber viele von ihnen enden nicht auf d_1, sondern, wie man es erwartet, auf h_0. Betrachtet man demgegenüber Stücke mit der AS 3P/1A, so beginnen fast alle von mir bisher

übertragenen Kompositionen in diesem Modus mit dem Quintschritt g_o-d_1 und enden mit d_1. Aber einige beginnen mit h_o und andere enden mit h_o. Zwischendurch stellen oft ZS "δ über α" oder 1 A 5 mit Ison sicher, daß wir es mit dem 3P/1A mit h_o zu tun haben. Eine leidige Folge ergibt sich freilich: die Kadenz $b_o\ c_1\ a_o\ b_o$ des Barys des Ison-Oligon lautet hier $h_o\ c_1\ a_o\ h_o$. Das findet sich bei derselben Tonschrittfolge aber noch mehrmals: sie beschließt auch den 1A und 1P, dann lautet sie $d\ e_1\ c_1\ d_1$ (allerdings vielleicht mit Helxis $d_1\ e_1\ cis_1\ d_1$), und den 2A, hier lautet sie $d_1\ es_1\ c_1\ d_1$.

Aber auch beim 3P auf f_1 findet sich die AS 3P/1A. Ein solches Stück ist schon bei der Behandlung des Hemiphonons herangezogen worden, – siehe Beispiel 5 c) von Appendix IV. Das Stück beginnt (siehe das Beispiel) ebenfalls mit einem charakteristischen Quint-Aufwärts-Schritt, aber nicht mit der Dur-Quint $g_o\ a_o\ h_o\ c_1\ d_1$, sondern mit der Moll-Quint $d_1\ e_1\ f_1\ g_1\ a_1$. Die erste ZS ist entsprechend 3 P 1 nach der Moll-Terz f_1 und das Stück endet auf a_1. Da aber nur ZS 3 P 1 vorkommen, ist die Zuweisung an den 3P auf f_o nicht sicher. Das ist im Beispiel 5 d) besser (so schon oben), da ein Hemiphonon auf f_1 näher liegt als eins auf h_o, – es ist als über f_1 das verminderte ges_1 anzeigend bereits in Beispiel 5 b) einwandfrei belegt. Ganz sicher dagegen ist der 3P/1A mit f_1 für das Beispiel 1 a) b) von Appendix IV. In der Fassung, die hier veröffentlicht wird, hat das Stück die AS 3P, Oligon, Kentemata, die mit $3P = f_1$ den Anfang $f_1\ g_1\ a_1$ als Intonation bezeichnet, wie die nana in 1b) sicher macht. Die erste Gruppe des Stückes ist aber identisch mit der in der Handschrift vorangehenden "kleinen" Form der Komposition, die am Anfang eben die AS 3P/1A trägt, die direkt mit Bezugsison den Beginn a_1 andeutet. Die "kleine" Form endet sehr einfach mit c_1, während der Schluß der "großen" Fassung eine für die "psaltische" ("solistische") Melodik des Prokeimenons typische Kadenz ist. Aber die ersten beiden Gruppen der kleinen Form sind wieder identisch mit der zweiten Fassung des Prokeimenons selbst kurz vorher in der Handschrift, – und dieses endet hier mit der normalen 1A/1P-Kadenz $c_1\ e_1\ c_1\ d_1$. Mit Anfang a_1 und Schluß d_1 des 1A und dem Hauptton f_1 des 3P ist der 3P/1A also tatsächlich eine Kreuzung von 1A und 3P.

c) Der authentische zweite Modus auf d_1.

Der 2A steht in den propädeutischen Einleitungen der spätbyzantinischen Handschriften (siehe oben) nach mittelbyzantinischer Art

auf e_1 und ebenso bezeichnet die ZS 2 A 1 innerhalb des 4A seine Terz (und den "ēchos mesos"). Der wirkliche 2A der spätbyzantinischen Komponisten dagegen steht auf d_1 und hat weder etwas zu tun mit dem in der Spätzeit rein theoretschen 2A auf e_1 noch mit dem von den drei Didaskaloi angesetzten 2A auf c_1 mit Hauptton e_1. Ebensowenig hat er zu tun mit der (für ihre Zeit gewiß richtigen) Behauptung der Didaskaloi, daß viele Kompositionen des 2A die Tonskala des 2P benutzen, – das ist aus den Quellen nicht zu beweisen.

Um die Eigenschaften des 2 A d_1 zu erläutern, hat der schon öfter herangezogene Komponist Theodulos einige seiner Kompositionen, darunter ein "Pasa pnoē", nach allen Teilschlüssen mit Doppelsignaturen als ZS versehen, die sowohl die Tonhöhen wie die Stellung innerhalb des 2A angeben. Eine solche chromatisch-gemischte DS begegnete bereits oben (siehe dort) in den "Archai" der Propädie des Plusiadinos, die andeutete, daß auf einem diatonischen α ein chromatisches β in der Melodie des 2P erscheint. Dieses "Pasa pnoē" des Theodulos steht in Brüssel, IV 515, f. 235 v. und ich teile es in Appendix III mit. Ich habe dabei die Anfangssignatur 2 A 5 gleich d_1 gesetzt, da ich wieder die tiefere Lage bevorzuge – man wird gleich sehen, warum. Aber gewiß kann man das ganze Stück eine Quinte höher schreiben, sodaß die 2A Quinte d_1-a_1 mit der 1A-Quinte d_1-a_1 zusammenfällt und dann also wirklich der 2A auf der Basis d_1 steht, – man braucht wieder nur meinen Mezzosopranschlüssel durch den Violinschlüssel zu ersetzen. Im Stück stehen die innerhalb der Gruppen vorkommenden Phthorai Nenano der Reihe nach auf c_1 und g_1. Das ist eben das, was ich mit der tiefen Schreibung erreichen wollte, – eine Quint höher würde sich g_1 und d_2 ergeben. Bei den die einzelnen Abschnitte beschließenden DS stehen die Nenano über den diatonischen ZS Lgt nach e_1 und 4 A 1 nach g_1. Nun begegnet diese letztere DS 4 A 1/Nenano in unendlich vielen Kompositionen auf g_1 ; besonders häufig im 1A, wenn man seine Basis als d_1 (!) annimmt, und eben deswegen habe ich dieses Stück und den 2A so rangiert, daß auch in ihm diese DS "*Nνν* über δ" auf g_1 steht. Das ergibt eben für ihn für die AS 2 A 5 (!) die Lage d_1.

Betrachtet man die ganze Reihe der in der Komposition vertretenen DS, so ergibt sich die in der letzten Zeile nach der Komposition aufgestellte Leiter. Wieder fällt auf, wie einerseits 1 A 1 und 1 A

5, andererseits 2 A 1 und 2 A 3/5 gleichbedeutend verwendet werden. Für f_1 wird nana geschrieben, aber am Anfang der 7. Zeile gleichbedeutend 3 P 1. Schwieriger scheint es zu entscheiden, ob unter c_1 die 3 P 1 h_0 oder b_0 bedeutet. Sehr klar entscheidet hier das schon bekannte Dur-Motiv innerhalb der von mir als D bezeichneten Gruppe in der 3. Zeile : es geht noch eine Quarte tiefer als die Sekunde unter c_1. Das heißt aber, daß der 3 P tetraphon ist und daß unter f_1 die Quinte b_0 liegt. Auch die Bezeichnung 2 A 1 für den Schlußton des Motivs ist in Ordnung : im 4 A begegnet es in einem "Pasa pnoē" des Mönchs Klemens, IV 515, f. 243 v., wie oft im 4 A in der Lage c_1 g_0 c_1 d_1 e_1 und e_1 ist hier (f. 244) am Ende der Gruppe als 2 A 1 gekennzeichnet. Genau dieselbe Gruppe D begegnet auch in einem Anagrammatismos des Kukuzelis, IV 515, f. 153 v., im 1A auf f. 154 v., hier nach dem ersten b_0 mit der 3 P 1 versehen, und öfter. Die letzte Hälfte der Gruppe A_2 kommt im selben Stück des Mönchs Klemens vor, im 4A mit dem Schlußton f_1 3 P 1, was hier nur f_1 und nicht etwa fis_1 sein kann, – die nächste Gruppe endet dann mit e_1 2 A 1. Freilich ist diese Gruppe wieder mehrdeutig : da es wieder aufwärts nach a_1 geht, könnte es sich auch um die Dur-Quinte unter der folgenden DS 1 A 5/2 A 5 handeln, und so steht die Folge Gruppe A_2-A'_1 (dies leicht verkürzt) in einem Vers "*Τῳ καταδιελλοντι*" des Polyeleos, f. 162, der die Doppel-AS 4 A 5/1 A 5 hat und wo A_2 mit der ZS 3 P 1 bezeichnet ist, A'_1 dann aber weiter nach d_1 heruntergeht, das die ZS "δ über α" hat, sodaß auch vorher schon fis_1 anzunehmen ist (dort alles eine Quinte höher geschrieben). Auch bei den Gruppen B und E wird man ebenso vielleicht lieber an die tiefere Dur-Quinte mit h_0 3 P 1 denken.

Die Leiter des "Pasa pnoē" zeigt auf's deutlichste die "diphone" Struktur des 2A : 2 A 1 und Nenano wechseln mit einander ab, wobei 2 A 1 die Reihe g_0, b_0, d_1, f_1, a_1, c_2 versieht, Nenano auf f_0, a_0, c_1, e_1, g_1, h_1 steht, wenn man die entsprechenden Lücken mit Zeichen ausfüllt. Dies ist dieselbe Verteilung von 2 A 1 und Nenano, wie ich sie oben schon bei der Besprechung des Abschnitts 2 P des Ison-Oligon des Kukuzelis für den 2P auf d_1 entwickelt habe.

Um die Natur der Intervallskala des 2A auf d_1 zu finden, greife ich auf das eben herangezogene Vorkommen des D-Motivs im 4A zurück, in dem die Schlußterz mit 2A bezeichnet ist. Ebenso kommt das Motiv im 4P vor, z.B. in Kompositionen des Kukuzelis, etwa IV 515, f. 53 v. und f. 59 v., beide Male als c_1 g_0 c_1 d_1 e_1 mit der ZS 2 A

3/5 hinter e_1. Nimmt man für die Sext f_0-b_0-d_1 des 2A auf d_1 dieselbe Struktur an wie für die Sext g_0-c_1-e_1 des 4A und 4P und setzt noch entsprechend bis zur Oktav des Grundtons fort, so ergibt sich für f_0-b_0-d_1-f_1 die Leiter :

$f_0\ g_0\ a_0\ b_0\ c_1\ d_1\ es_1\ f_1$

oder wenn wir b_0 nach dem Vorbild c_1 des 4A und 4P als Grundton annehmen, die Folge

$b_0\ c_1\ d_1\ es_1\ f_1\ g_1\ a_1\ b_1$

Das ist also eine B-dur-Tonleiter. Im 2A ist aber d_1 Finalis. Man sieht, daß die Fundamentalquinte $d_1\ es_1\ f_1\ g_1\ a_1$ tatsächlich die Transposition von $e_1\ f_1\ g_1\ a_1\ h_1$, der Basisquinte des mittelbyzantinischen 2A auf e_1, ist. Aber neben dem Finalton d_1 spielt die Quart f_0-b_0 eine fundamentale Rolle und es liegt daher eben – nach orientalischen Aufbauprinzipien von musikalischen Skalen – näher, b_0 als "Anfangston" neben d_1 als "Hauptton und Finalis" zu betrachten. Dann ist der 2A auf d_1 also eine B-dur-Tonleiter mit der Terz d_1 als Haupt- und Schlußton. Diese Leiter ist in der arabo-türkischen Musik aber als einer der beliebtesten Makamen wohl bekannt : sie ist die Leiter des Makam Ajam, Freilich ist der Ajam pythagoraïsch gestimmt, während wir für den 2A auf d_1 die reine Stimmung nach dem Vorbild des 4A angenommen haben – der 4P allerdings ist mit nana ebenfalls pythagoraïsch.

d) Der zweite Plagalton und die Doppelphthora 3A/Nenano.

Aber auch der pythagoraïsche Ajam ist in das spätbyzantinische Tonsystem aufgenommen worden ; er steht aber nicht im 2A, sondern im 2P. Hier kann man ihn tatsächlich auch logisch eingliedern : denn nach den Messungen der Patriarchatskommission von 1881 sang man in der "chromatischen" Quarte des 2P Intervalle von den Größen 90 C, 337 C und 61 C, also einen pythagoraïschen Halbton unten, einen enharmonischen Drittelton oben, in der Mitte eine infolgedessen erheblich zu große Kleinterz, dazu vergleiche man meine in dem zitierten Aufsatz "Echos und Makam ..." nach der Lenigrader Handschrift mitgeteilten Werte, a.a.O. S. 247/248, unter denen sich S. 248 auch eine Messung 90 C, 345 C, 63 C findet, die mit der der kleinasiatischen Musiker der Kommission übereinstimmt. Runde ich alles der Einfachheit halber auf Halbtöne ab, wie es die arabische Musiktheorie tut, so würde die Folge $b_1\ a_1\ g_1\ fis_1\ ès_1$

d_1 im 2P 100, 200, 100, 300 und 100 C als Intervallgrößen aufweisen, die pythagoraïsche Ajam-Leiter dagegen b_1 a_1 g_1 f_1 es_1 d_1 Intervalle der Größe 100, 200, 200 200 und 100 c ; die Ajam-Leiter ist also eine Modulation innerhalb des 2P, die fis_1 in f_1 ändert.

Als die Andeutung des pythagoraïschen Ajam im 2P auf d_1 fasse ich eine Phthora auf, die über b_1 steht und zwei Phthorai in sich enthält, eine 3A und eine Nenano. Meist folgt bald eine Nenano über g_1 und auf diese später eine 2A auf d_1, so z.Z. steht in einem Koinonikon des Manuel Chrysaphis, Brüssel, IV 515, f. 656, in der Tonart 2 P d_1 (siehe App. IV, Bspl. 7) in der Mitte eine Gruppe, die mit b_0 endet ; die nächste Gruppe beginnt mit einem Oktavsprung nach b_1, das über sich die Nenano, unter sich die 3A hat ; diese Gruppe endet auf b_1, das diesmal beide Phthorai über sich trägt – so meist, deshalb meine Bezeichnung "Doppelphthora", – zuerst wie üblich die 3A, hinter ihr die Nenano ; dann folgen die Töne f_1 b_1 b_1 usw. und das zweite b_1 trägt nochmal eine Nenano ; innerhalb dieser Gruppe, die nach d_1 (dem Hauptton des Ajam !) führt, trägt ein g_1 die Nenano ; von d_1 ein Sprung nach b_1 mit der 3A, innerhalb dieser Gruppe nach einiger Zeit ein b_1 mit der Nenano und die Gruppe endet mit d_1, gefolgt von der ZS 2A bezw. 2P, die ja identisch sind. Die Nenano über b_1 in der Doppelphthora kann sich nur auf die Nenano über g_1 und die ZS 2 P hinter d_1 beziehen ; denn dies ergibt eine einheitliche "chromatische" Folge b_1 a_1 g_1 fis_1 es_1 d_1 des 2P. Aber die 3A der Doppelphthora verlangt pythagonäisches b_1 a_1 g_1 f_1 es_1, genau so wie die Nenano über b_1 und g_1 in 2A auf d_1 "diatonische Chromatik" b_1 a_1 g_1 f_1 es_1 d_1 bezeichnen. Um das vertiefte es_1 anzudeuten, erscheint auch öfter ein Hemiphonon. Die Doppelphthora 3A/Nenano dürfte also den pythagoräischen Ajam im 2P andeuten.

Die Doppelphthora 3A/Nenano erscheint auch in 4A und 4P auf c_2 und dürfte dort einen Ganzton höher transponierten Ajam c_2 h_1 a_1 g_1 f_1 e_1 (e_1 Hauptton) d_1 c_1 – pythagoräisch gestimmt – bezeichnen.

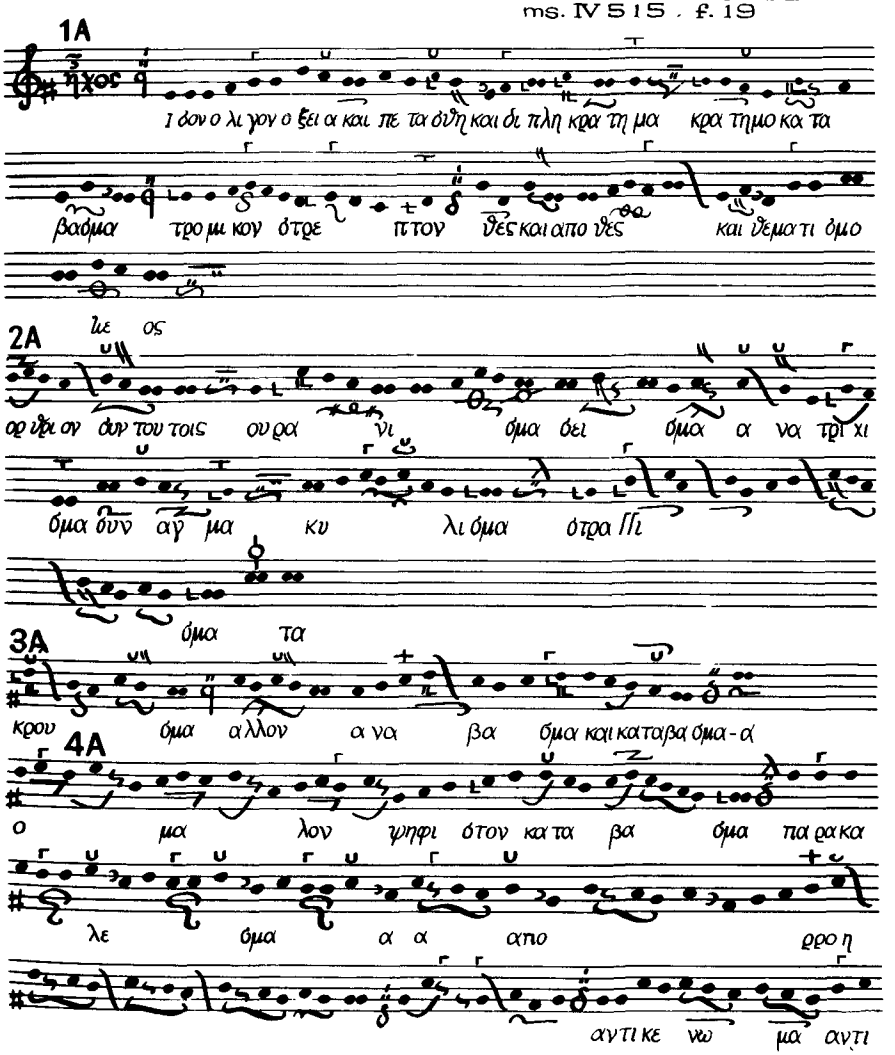
Die spätbyzantinische Musik kennt noch weitere Kombinationsmodi oder Unterarten der acht normalen Echoi. Sie sind aber bei weitem nicht von der Bedeutung der hier behandelten "Doppelmodi" und "Spezialmodi" und so soll ihre Behandlung einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben.

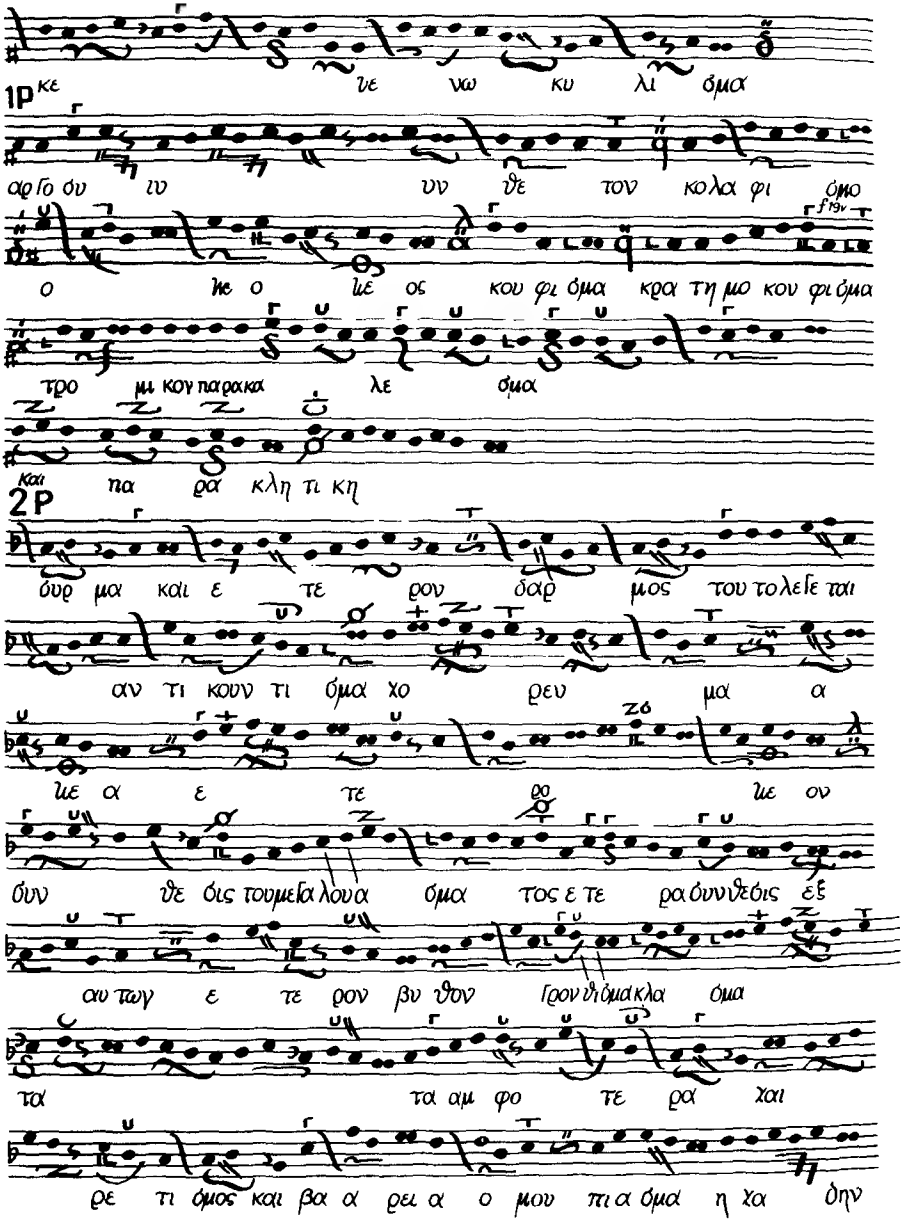
Göttingen. Heinrich Husmann.

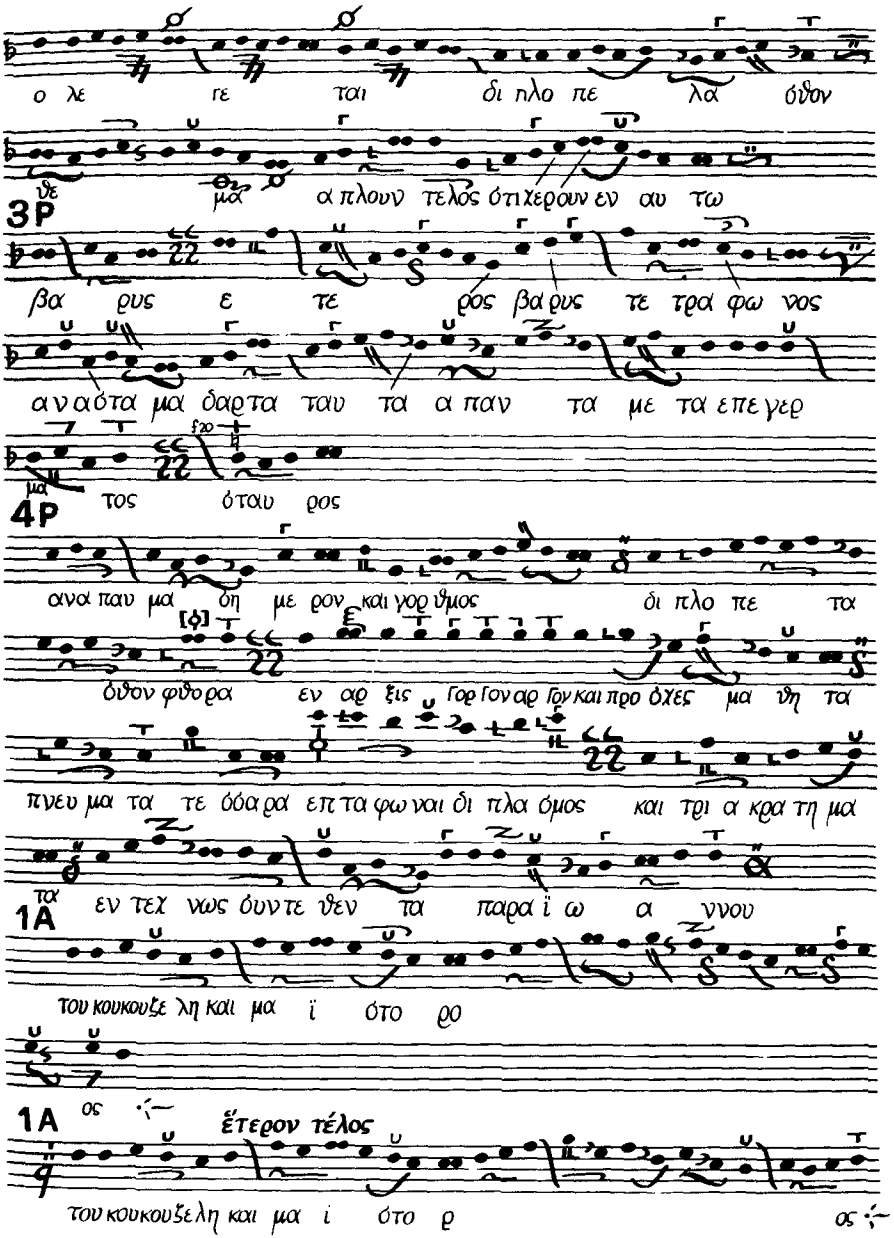
Appendix I: ISON OLIGON DES KUKUZELIS

Σημάδια ψαλλόμενα κατ'ήχων "συντεθέντα ἐντέχνως παρὰ κυρίου τοῦ κουκουζέλη καὶ μαϊστόρος ὀκτάηχον

BRUSSEL, BIBL. ROYALE
ms. IV 515, f. 19




1P
κε νε νω κυ λι όμα
αρ γο ου ιυ υν νε τον κολα φι όμο
ο κε ο λε ος κου φι όμα κρα τη μο κου φι όμα
τρο μι κον παρακα λε όμα
και
2P
πα ρα κλη τι κη
ούρ μα και ε τε ρον δαρ μος του το λε γε ται
αν τι κουν τι όμα χο ρευ μα α
λε α ε τε ρο λε ον
ούν νε όις τουμε ία λου α όμα τος ε τε ρα ούν νε όις εξ
αυ τω ν ε τε ρον βυ νον γρον νι όμα κλα όμα
τα τα αμ φο τε ρα χαι
ρε τι όμος και βα α ρει α ο μου πι α όμα η χα όην

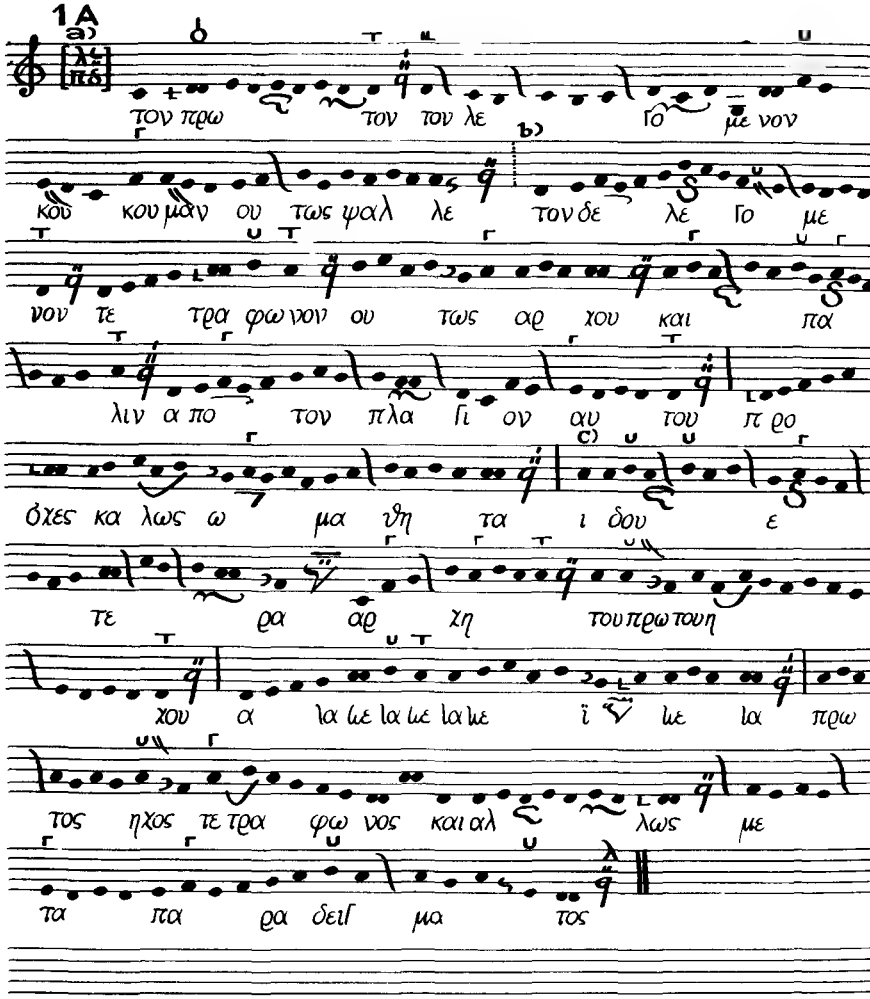

ο λε γε ται δι πλο πε λα όθον
μα α πλουν τελός ότι χερούν εν αυ τω
3P
βα ρυς ε τε ρος βα ρυς τε τρα φω νος
αν α ότα μα δαρ τα ταυ τα α παν τα με τα επε γερ
μα τος όταυ ρος
4P
ανα παυ μα δη με ρον και γορ θμος δι πλο πε τα
[φ] όθον φθο ρα εν αρ ξις γορ γον αρ γον και προ όχες μα θη τα
πνευ μα τα τε όα ρα επ τα φω ναι δι πλα όμος και τρι α κρα τη μα
τα
1A εν τεχ νως ούν τε θεν τα παρα ϊ ω α ννου
του κουκουζε λη και μα ϊ ότο ρο
1A ος
Ἕτερον τέλος
του κουκουζελη και μα ϊ ότο ρ ος

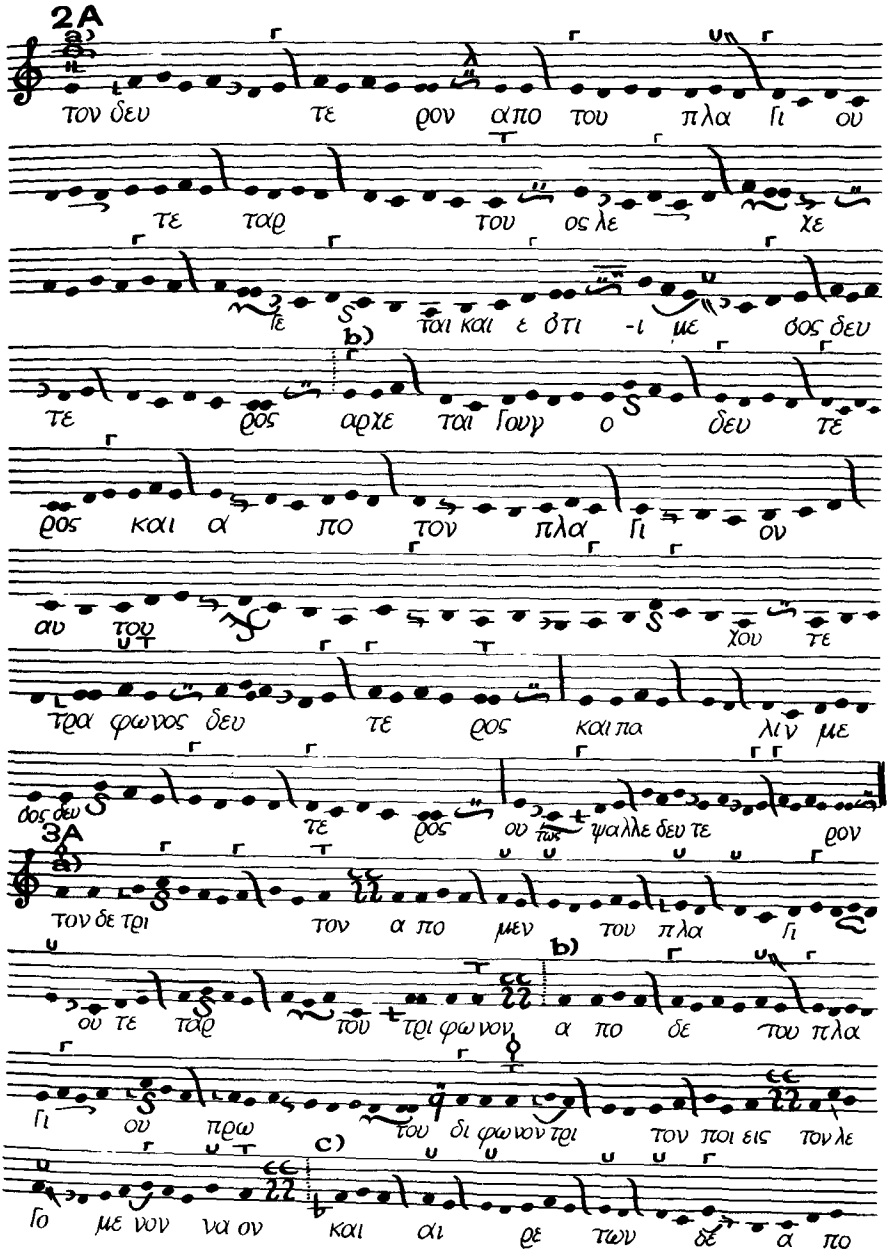
Appendix II: Die Propädie des Plusiadinos (Auszug)

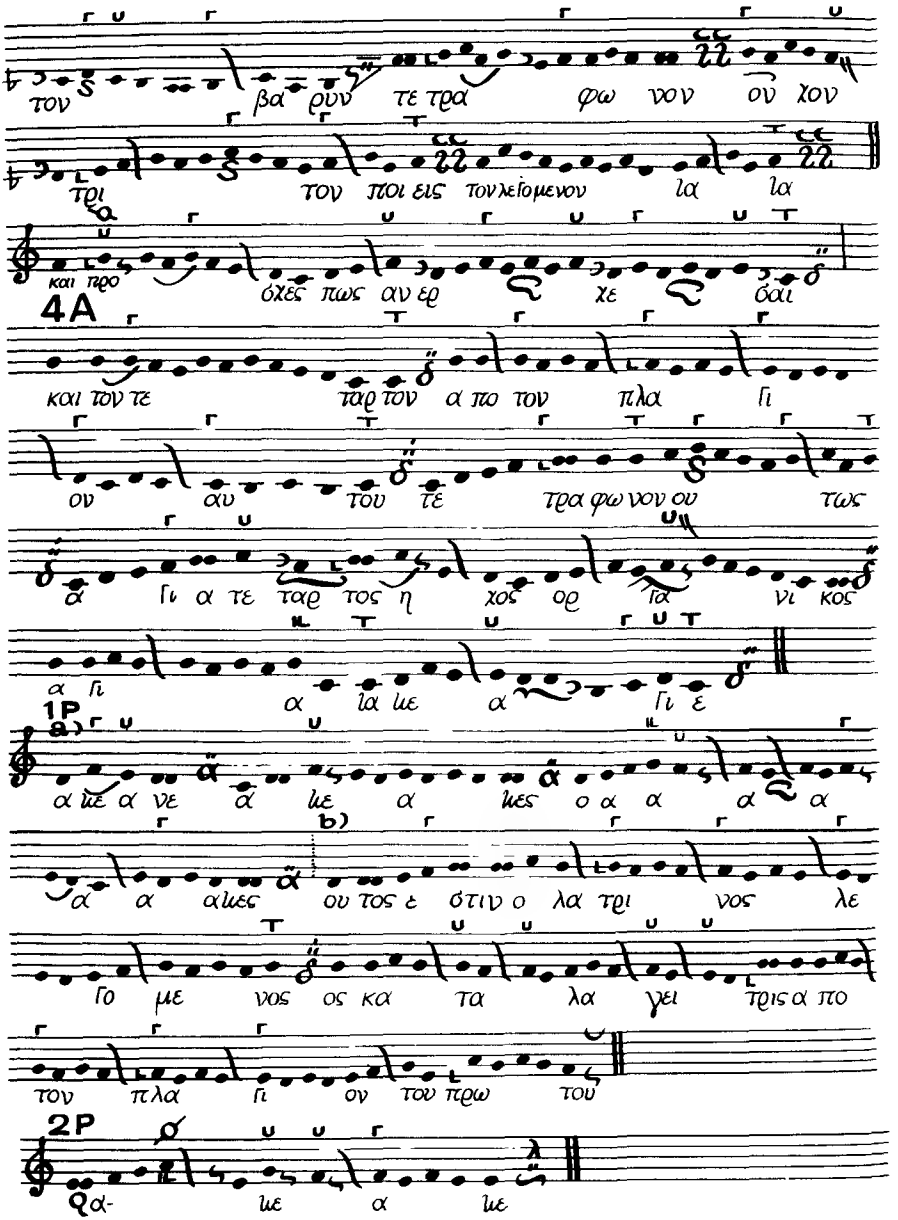
Προπαίδια τῶν ᾠδέων ἑνδέκατος ἐστὶ καὶ ὀκτάηχος σημειοῦται τὰς ἀρχάς

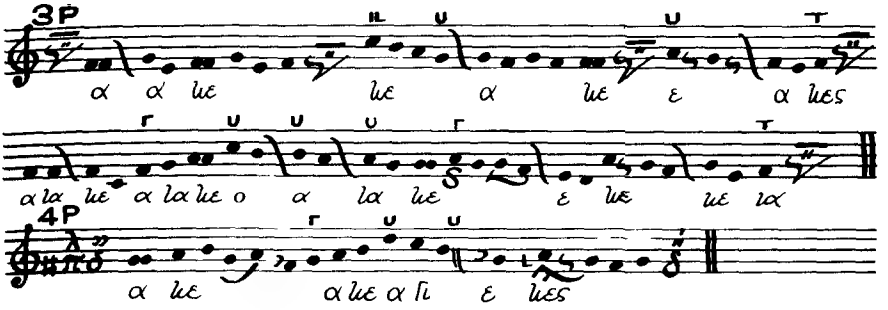
A) Die Theseis

BRÜSSEL, BIBL. ROYALE MS. IV 515, f. 14



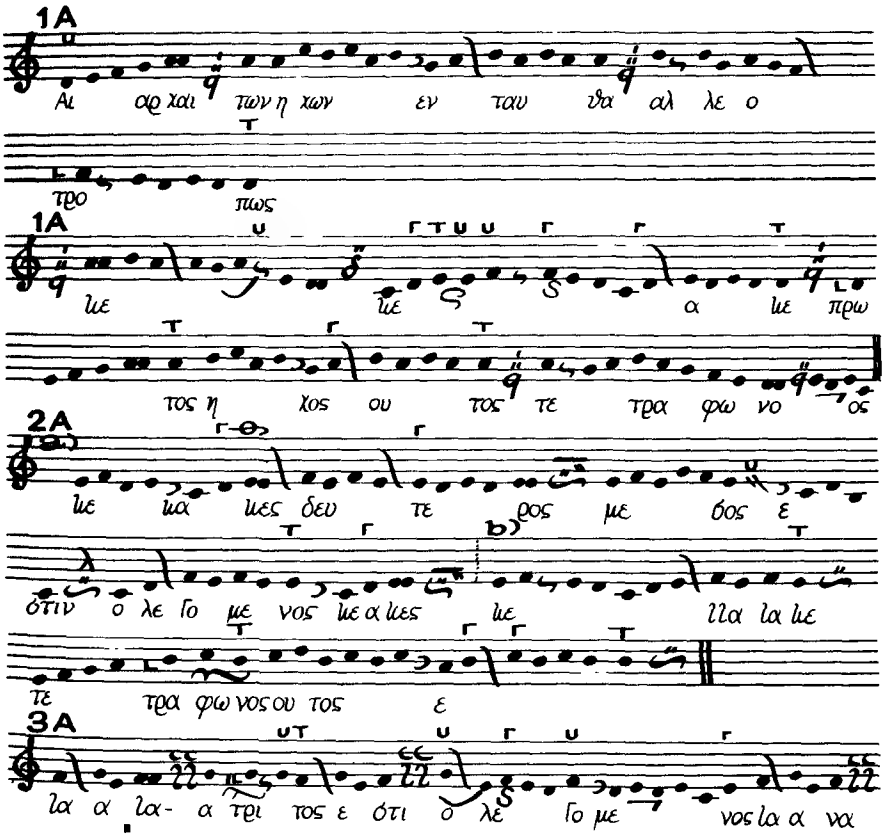

2A
a)
τον δευ τε ρον απο του πλα γι ου
τε ταρ του ος λε χε
γε ται και ε ὀτι -ι με ὀος δευ
b)
τε ρος αρχε ται γουγ ο δευ τε
ρος και α πο τον πλα γι ον
αυ του χου τε
τρα φωνος δευ τε ρος και πα λιν με
ὀος δευ τε ρος ου ψαλλε δευ τε ρον
3A
a)
τον δε τρι τον α πο μεν του πλα γι
b)
ου τε ταρ του τρι φωνον α πο δε του πλα
γι ου πρω του δι φωνον τρι τον ποι εις τον λε
c)
γο με νον να ον και αι ρε των δε α πο

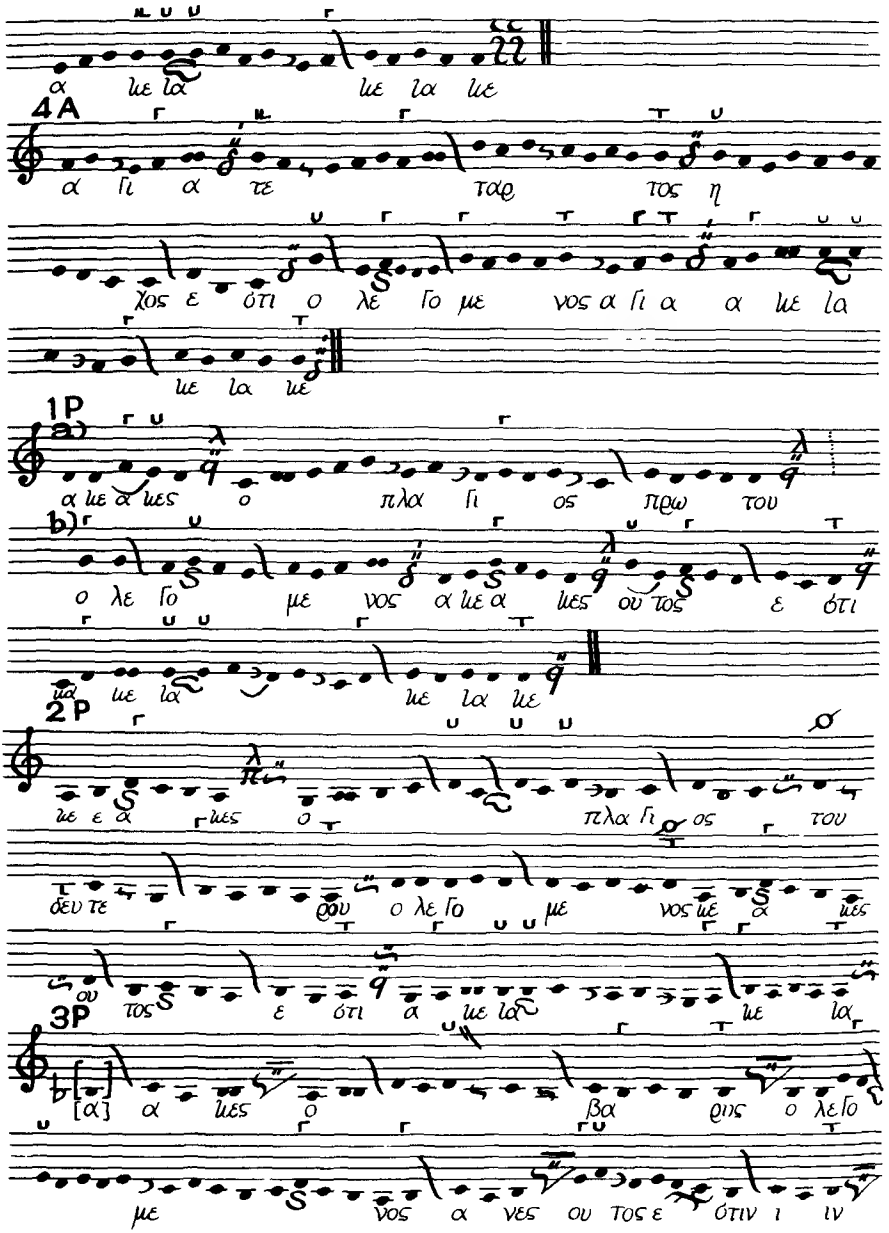

4A
1P
2P

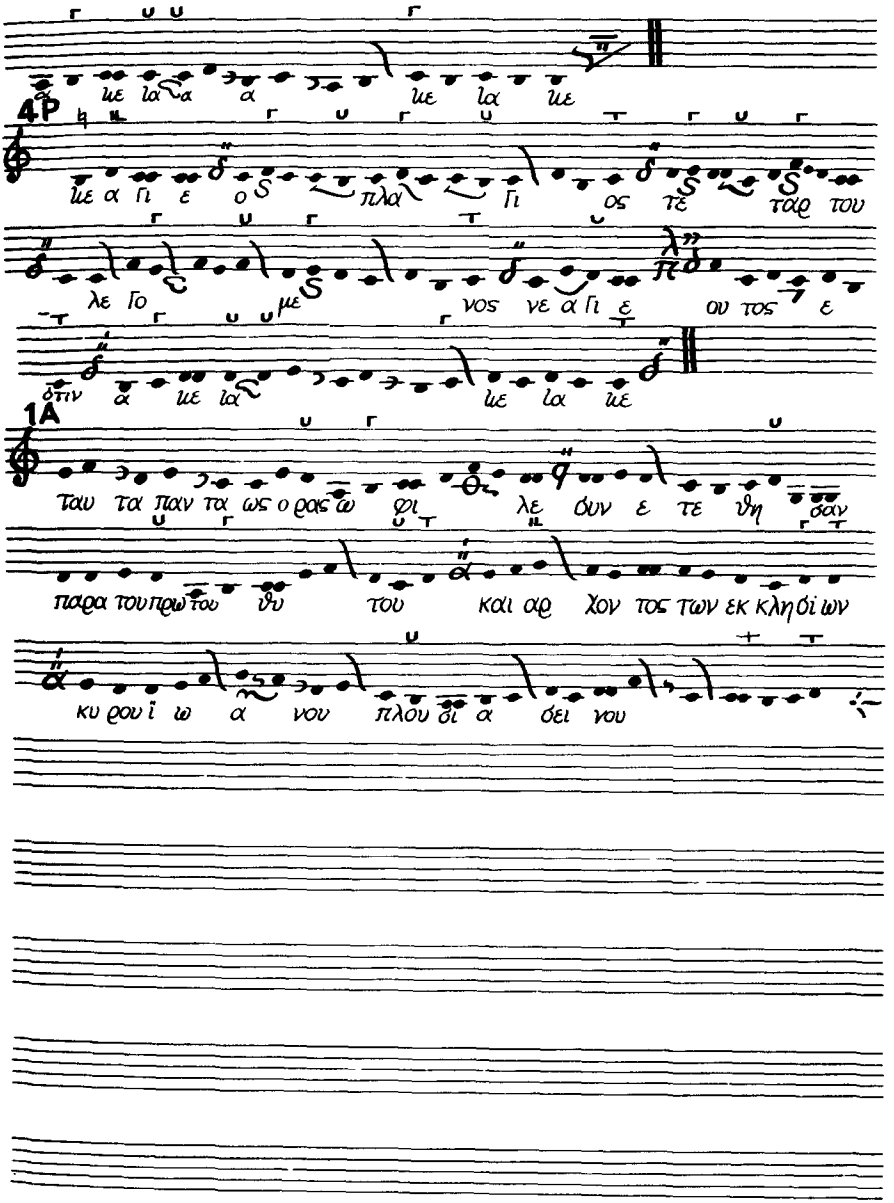


B) Die Archai

BRÜSSEL. BIBL. ROYALE.
ms. IV 515. f. 17

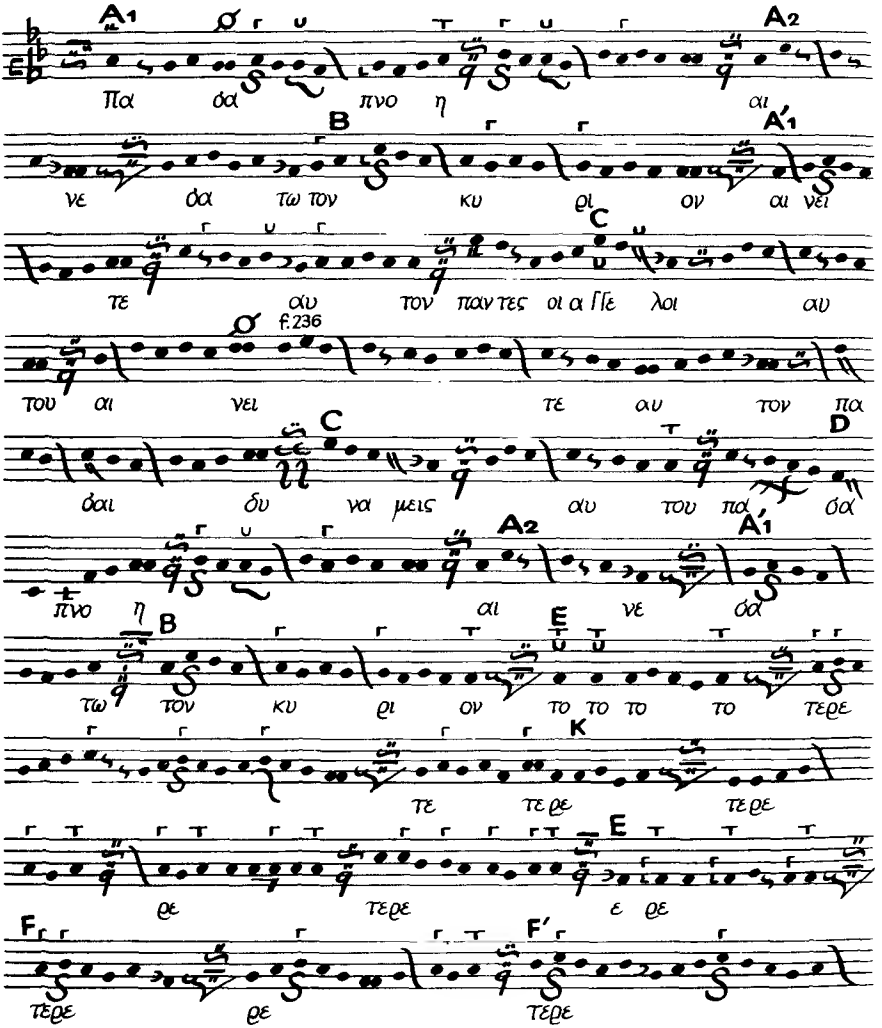


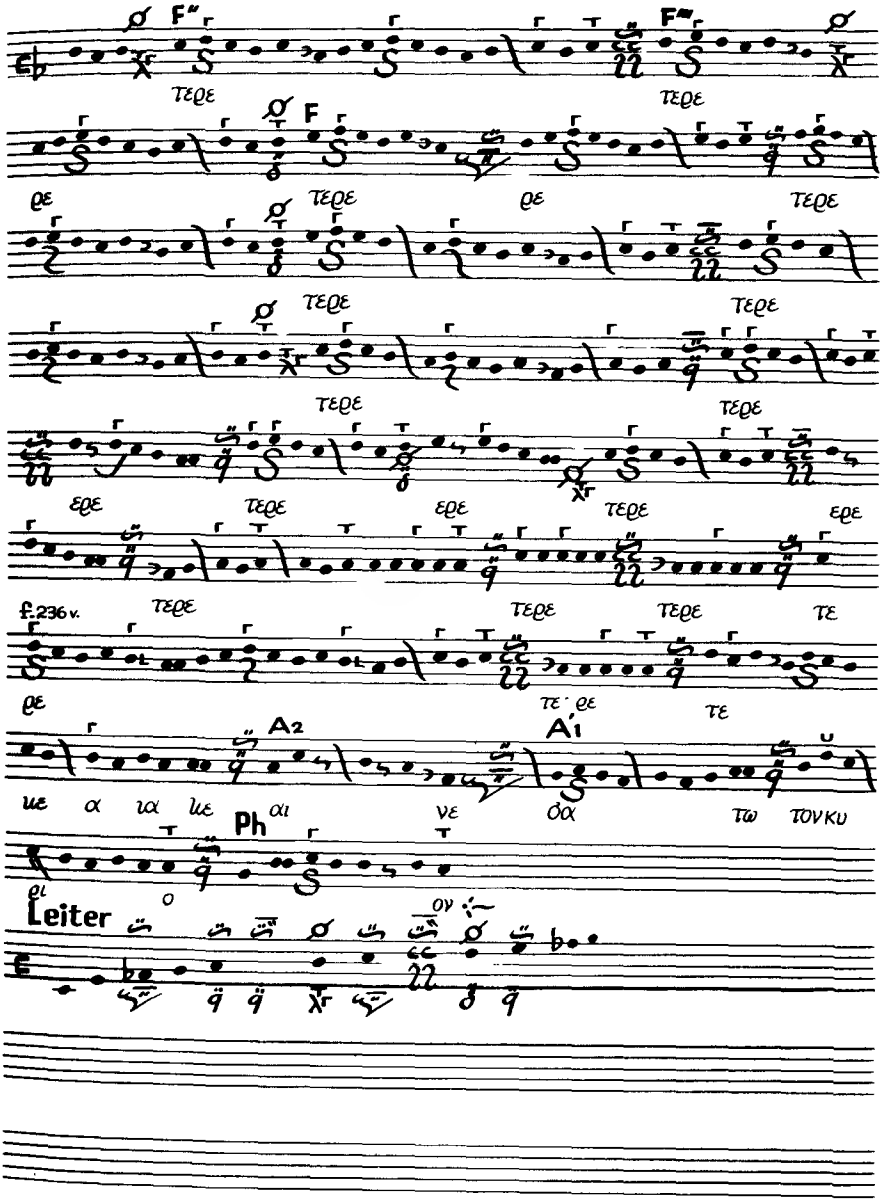

4A
1P
2P
3P


4P
1A

Appendix III: Theodulos/Πασα πνοη

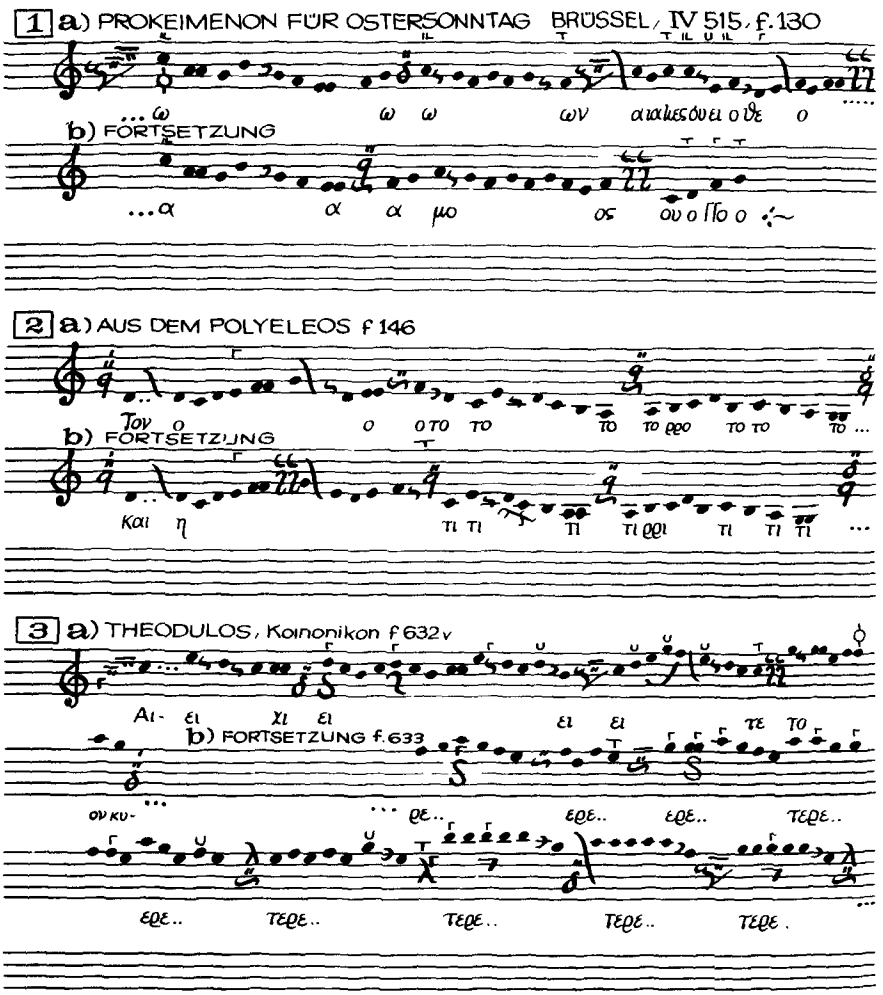
BRÜSSEL, BIBL ROYALE
ms. IV 515, f.235v.

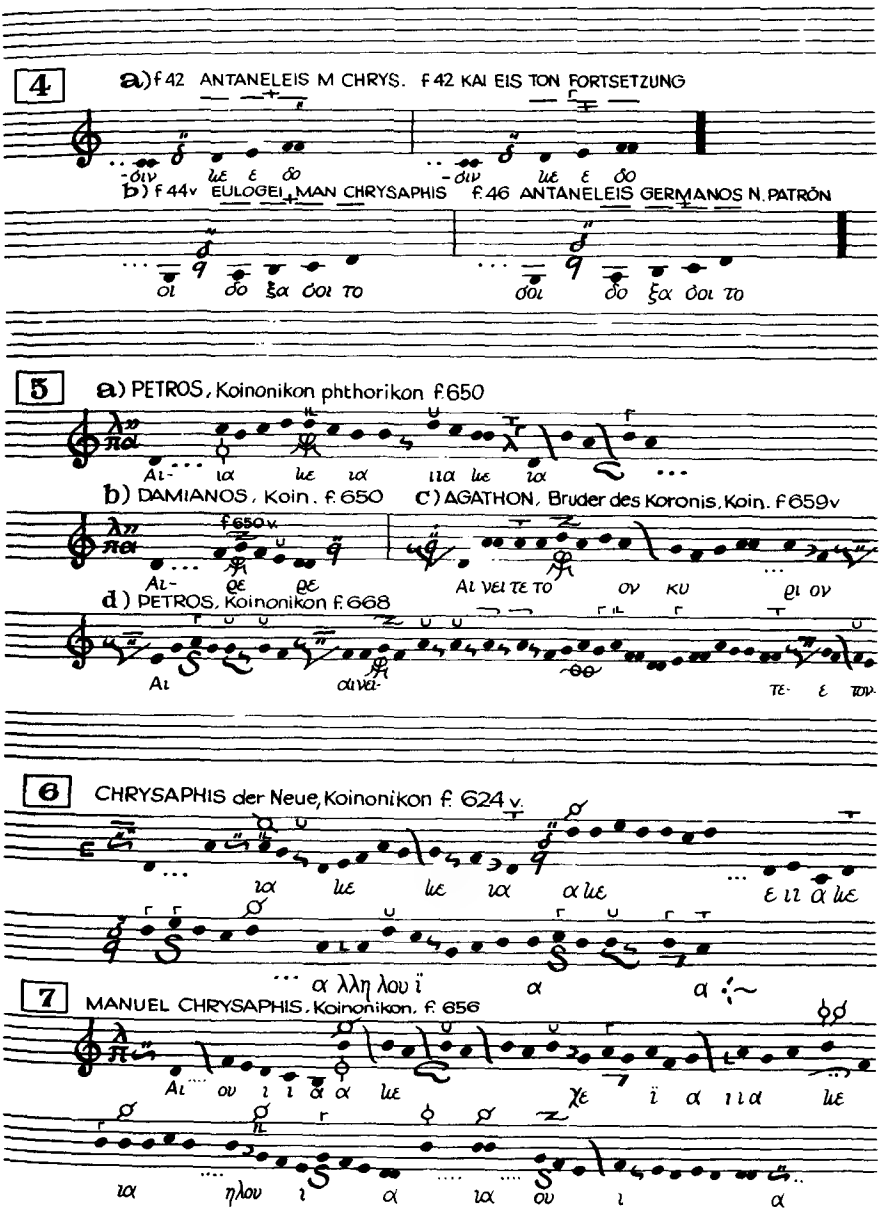



F''
F'''
τερε
F
ρε
τερε
ρε
τερε
τερε
τερε
τερε
τερε
ερε
τερε
ερε
τερε
ερε
f.236 v.
τερε
τερε
τερε
τε
ρε
τε ρε
τε
A2
A'1
με α ια με αι νε δα τω τονκυ
Ph
ρι ο ον
Leiter

Appendix IV

BRÜSSEL / IV 515, f. 130




4
a) f 42 ANTANELEIS M CHRYS. f 42 KAI EIS TON FORTSETZUNG
b) f 44v EULOGEI MAN CHRYSAPHIS f 46 ANTANELEIS GERMANOS N. PATRŌN
5
a) PETROS, Koinonikon phthorikon f 650
b) DAMIANOS, Koin. f 650
c) AGATHON, Bruder des Koronis, Koin. f 659v
f 650v
d) PETROS, Koinonikon f 668
6
CHRYSAPHIS der Neue, Koinonikon f. 624 v.
7
MANUEL CHRYSAPHIS, Koinonikon, f. 656

LES CATALANS ET LES VILLAGES DE LA CHALCIDIQUE (1)

«Évaluer une population avant l'époque où l'on possède de bons recensements, c'est, en général, une tâche ardue. Préciser les caractères spécifiques, notamment la composition par âges, d'une population à ces époques reculées, suppose une technique éprouvée. Mais repérer une crise aiguë est d'une élémentaire simplicité lorsque les documents existent ... Cette mesure de l'intensité de la crise ne préjuge pas du contexte démographique. Elle se limite à constater l'ordre de grandeur d'un accident qui saute aux yeux ...». Après l'interprétation des phénomènes constatés «restera, ensuite, un tout autre point de vue qui intéresse également l'historien et le démographe : savoir quelle influence attribuer à ces crises sur les mouvements de la population en plus ou moins longue durée» (2).

Je me propose de prendre la crise comme donnée, et d'en rechercher la répercussion démographique dans les documents. J'ai en vue le passage de la Compagnie catalane dans la Chalcidique, événement qui eut lieu entre 1301 et 1321, années des deux principaux groupes de *praktika* ou listes de *parèques*, conservés. Les sources littéraires sont éloquentes au sujet des ravages exercés par la

(1) La recherche qui a rendu possible cet article a été effectuée à l'Université de Birmingham, à Dumbarton Oaks et à la Queen's University of Belfast, sous les auspices du joint University of Birmingham-Dumbarton Oaks' Project on Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Je désire exprimer toute ma reconnaissance aux responsables du projet, ainsi qu'aux différentes autorités académiques.

Je tiens aussi à remercier tout particulièrement M. Philip Whitting et la Fondation Européenne de la Science, qui ont rendu possible deux séjours de plusieurs semaines dans la péninsule chalcidique. Si une connaissance des lieux peut aider à l'intelligence des textes littéraires, elle devient tout à fait indispensable dès qu'il s'agit de documents d'archives. Je remercie tous ceux qui m'en ont facilité l'accès.

(2) Jean MEUVRET, *Réflexions sur les crises démographiques aiguës*, Actes du Colloque International de Démographie Historique, Liège, 1963, publié par les soins de P. Harsin et E. Hélin, Paris, Genin, 1965, p. 94.

Compagnie ; la confrontation avec des documents d'archive permettra peut-être de traduire la subjectivité descriptive des premiers, partiellement du moins, en termes quantitatifs.

Mon premier but sera, donc, de mesurer ce que décrivent les textes narratifs. Suivra une tentative d'interpréter certaines données des documents pour rendre compte des modifications démographiques constatées. Cette interprétation nous amènera à conclure à un certain comportement en 1321, quelque dix ans après la crise.

Le tableau que brossent les sources narratives est dramatique : les Catalans sont partout, jusque dans les coins les plus reculés, rien ne leur échappe. On ne voit partout que cadavres. Tout est ravagé. Si quelqu'un leur échappe, c'est pour tomber aux mains des brigands. C'est le Grec Theodoulos Magistros, qui parle, et le Catalan, Muntaner, renchérit avec des détails sur les massacres et les captifs vendus aux enchères. Il explique le départ de Gallipoli : «We had lived there on the land and there was nothing left. And likewise we had depopulated all that district ... in every direction ; we had destroyed all the people, so that nothing could be gathered there. Therefore we were obliged to abandon that country». D'après Pachymère, l'odeur fétide des cadavres fut aussi pour quelque chose dans la décision (3). Le tableau est macabre – et véridique, n'en doutons pas. Reste qu'il est difficile d'en mesurer la portée. Certes, les Catalans réduisaient en esclavage, pillaient, massacraient, certes les campagnes étaient dépeuplées. Mais quelle proportion de la population fut réellement égorgée ou vendue ? Et des réfugiés entassés dans les villes, dans des conditions d'hygiène effroyables, souffrant de pénurie alimentaire, la proie des épidémies, combien, en fait, succombèrent (4) ? A prendre en considération les seules sources

(3) THEODOULOS MAGISTROS, *Anecdota Graeca*, ed. J. Fr. Boissonade, II, Paris, 1830, 188-228 ; Ramón MUNTANER, *Chronica*, trad. par Lady Goodenough (2 vols.), Hakluyt Society, London, 1920-21 ; GEORGES PACHYMÈRE, *de Andronico*, VII, Corpus de Bonn. Voir Kenneth SETTON, *Catalan Domination of Athens, 1311-1388*, bien qu'essentiellement consacré aux événements postérieurs, pour la bibliographie.

Les récits de Muntaner et de Pachymère s'arrêtent avant que les Catalans n'atteignent la Chalcidique ; ils confirment simplement les affirmations de Theodoulos quant à leur férocité.

(4) Une source serbe, la Vie de l'archevêque Daniel II, higoumène de Chilandar à la date du siège de ce monastère par les Catalans, précise qu'il y avait des

littéraires, un large éventail de possibilités se déploie. Schlumberger estime que l'horreur de la situation dépasse ce que peut imaginer un enfant du XXe siècle (5). Faut-il, alors, croire à une disparition quasi totale de la population, suivie, quand la situation l'aura permis, d'un repeuplement venu d'ailleurs, des réfugiés d'Asie Mineure, par exemple ? Les conjectures sont superflues, puisque les documents athonites nous permettent une évaluation quantitative, ne fût-ce que pour quelques villages, des données des historiens.

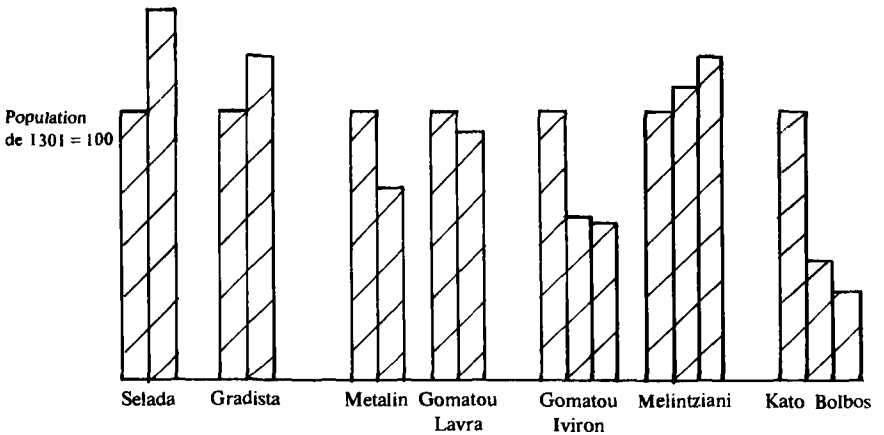


FIG. 1. – Mouvements de population entre 1301 et 1321 et entre 1301; 1317 et 1320 respectivement, dans six villages de la Chalcidique et un du Bas-Strymon, en prenant la population de 1301 = 100.

La fig. 1 montre les fluctuations de la population dans sept agglomérations entre 1301 et 1320 (possessions d'Iviron) ou 1321 (possessions de Lavra) (6). Les sites de Selada, de Metalin et de

paysans réfugiés sur le mont Athos, y compris des femmes et des enfants. Voir A. RUBIO I LLUCH, *La Compagnie catalane*. IV, L'Hellénisme Contemporain, 2e série, IX, 1955, 43-67 ; M. ZIVOJINOVIC, *Zitije Arhiepiscopa Danila II kao izbor za ratovanja Katalanske Kompanije*, Zbornik Radova, XIX, 1980, 271-3.

(5) Gustave SCHLUMBERGER, *Expédition des 'Almugavares' ou routiers catalans en Orient de l'an 1302 à l'an 1311*, Paris, 1902.

(6) Documents utilisés : *Actes de Lavra II. De 1204 à 1328*. Ed. par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos et D. Papachryssanthou, Paris, Lethielleux, 1977, n°s 90,

Gradista ne sont pas connus. Administrativement, ils dépendent de Hierissos, et doivent, il me semble, être très proches voisins. Gomati Iviron et Gomati Lavra dépendent également de Hierissos. Le village survit. Je soupçonne qu'au XIVe s., le Gomati de Lavra et celui d'Iviron constituaient des agglomérations séparées. Kato Bolbos est sur la route de Kassandreia à Thessalonique. Melintziani, sur le bord occidental du lac Tachino, bien qu'il ne soit pas situé dans la péninsule chalcidique, a été exposé aux mêmes expériences, et peut-être retenu à titre de comparaison.

L'inégalité du développement de ces villages est frappante : aux deux extrêmes, Selada enregistre un accroissement de 40%, Kato Bolbos une diminution de 54%. Différentes explications ont été proposées. Laiou écrit : «It is attested by diplomatic sources that the monks of Lavra sought and received the protection of the King of Aragon, James II, in 1308. The protection extended to the monastery, its monks, its domains, and its serfs» (7). Pour Jacoby, la clef est à chercher dans l'itinéraire de la Compagnie : «Venus de Christoupolis, les Catalans s'avancèrent jusqu'au Mont Athos, où ils attaquèrent Chilander ... Les sources ne fournissent aucune indication sur leur itinéraire, mais il est probable qu'ils longèrent la côte et que Melintziani, situé à plus de vingt kilomètres du golfe du Strymon, n'eut pas à souffrir de leur passage. Par contre, la route menant de l'Athos (*sic*) à Chilandar passe à proximité de Hierissos, Gomatou, Kontogrikou et Syméon ... Kato Bolbos et Xylorygion sont situés sur la route qui relie [Thessalonique et Kassandreia]. Il semble donc que de nombreux villages aient souffert de ces événements et n'avaient pas encore comblé leurs pertes vers 1317-1320» (8). Particulièrement frappante est la différence entre les pertes accusées par les deux Gomati. Pour que ce soit dû à Jaime II, il faut croire que les deux agglomérations étaient séparées, ce qui

91, 108 et 109 ; Franz DOLGER, *Sechs byzantinische Praktika des 14. Jahrhunderts für das Athoskloster Iberon*, Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl., N.F., 1949, Heft 28. *Praktika*, A, K et P.

(7) Angeliki E. LAIOU-THOMADAKIS, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire. A Social and Demographic Study*, Princeton University Press, 1977, p. 236.

(8) D. JACOBY, *Phénomènes de démographie rurale à Byzance aux XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Études rurales, 5-6, 161-185 (pp. 178-9).

correspond d'ailleurs mieux, me semble-t-il, à certaines données des textes. Lavra aussi a pu y contribuer, en apportant une aide plus efficace à ses parèques qu'Iviron, en leur fournissant, ne fût-ce que des semences ; leur récupération aurait ainsi été beaucoup plus rapide. Mais, au-delà de la cause immédiate qui fait que tel village se trouve parmi les favorisés, tel autre parmi les malchanceux, nous distinguons la structure statistique qui dit que ces villages-ci pâtiront si ceux-là ont échappé, et, en revanche, que les seconds doivent échapper si les premiers ont pâti (9).

Malgré l'importance accordée aux massacres par les sources, tant catalanes que grecques, la baisse de la population n'est imputable qu'en partie aux faits de guerre. Cette baisse n'est pas due exclusivement aux morts violentes ; l'agent par excellence des morts était l'épidémie. Le rôle des armées en la disséminant est solidement établi ; citons E. François : «Si on observe plusieurs villes à la fois et qu'on concentre son attention sur les crises les plus graves, une corrélation s'impose entre toutes : celle qui rattache les pointes de mortalité aux guerres et aux passages de troupes. Les villes de Bavière ... en offrent un exemple particulièrement probant : les trois plus grandes vagues de mortalité urbaine s'y produisirent dans les années 1703-1704, 1742-1743 et 1796-1800 ; or partout le déclenchement des épidémies coïncide exactement avec les cantonnements, les passages de troupes ou les sièges provoqués par la guerre de Succession d'Espagne, la guerre de Succession d'Autriche et les guerres de la Révolution» (10).

Le rôle de la disette n'est plus tenu pour significatif. Goubert, résolument, et avec une pointe de paradoxe, l'écarte : «Demographic crises ... if they really occurred anywhere ... were caused *not* by the high price of food, nor by any kind of dearth or starvation, but by epidemics» (11). Le refus absolu de voir dans la disette un facteur au

(9) Voir A. Rubio I Lluch, *La Compagnie catalane sous le commandement de Thibaut de Chepoy*, l'Hellénisme Contemporain, 1970. Nulle part je n'ai trouvé l'incidence de la taille des agglomérations sur leur vulnérabilité aussi clairement exposée.

(10) E. François, *Mortalité urbaine en Allemagne au XVIIIe siècle*, Annales de Démographie Historique, 1978, p. 153.

(11) Pierre Goubert, *Historical demography and the reinterpretation of Early Modern French History. A Research Review*. Journal of Interdisciplinary History, 1, 1970, p. 40.

moins accessoire de mortalité, est-il parfois lié au parti-pris de ne la considérer qu'à travers les mercuriales, en estimant qu'elle ne frappait que le prolétariat urbain, cependant que le madré paysan gardait toujours tout ce qu'il lui fallait ? Quoi qu'il en soit, on reconnaît à la disette une action différente mais capitale, par la réduction des naissances, et si la guerre a bien cet effet, c'est indirectement, en réduisant les vivres : «Food supplies were probably the most important single force limiting childbearing during the crisis-prone seventeenth century. The differences between childbearing and mortality, and their susceptibility to different kinds of external forces, reflects the complex processes controlling each and the peculiar characteristics of war. It is not surprising that disease associated with armies should have a profound impact on the number of civilian deaths during years of military action and occupation, and that no similar force – other than the role of war in reducing food supplies – acted as dramatically or as unidirectionally on childbearing. The impact of war on childbearing, far more than its impact on mortality, was indirect» (12).

Les fluctuations de la population paysanne de la Chalcidique, en 1317, auront été causées non seulement par la mortalité et par l'émigration subséquentes au passage des Catalans, mais aussi par la diminution des naissances. Non seulement le chiffre global en sera affecté ; mais aussi la structure de la population et la composition des familles en seront profondément modifiées. Les cohortes des années de l'occupation et de celles qui ont immédiatement suivi seront déficitaires. Si la crise s'est fait sentir jusqu'en 1311, il y aura manque, en 1317, d'enfants de plus de six ans. Cette situation devrait être inscrite de façon transparente dans les archives, et elle l'est effectivement. Malgré le *baby boom* qui a sans doute marqué la fin de la crise (13), la réduction du nombre d'enfants par ménage que

(12) Myron P. GUTMANN, *Putting crises in perspective. The impact of war on civilian populations in the 17th century*, Annales de Démographie Historique, 1977, 101-128 (p. 119).

(13) «Plus importante encore nous paraît être la considération des phénomènes compensateurs qui apparaissent au lendemain de la crise ... Tout le monde sait que les mois qui suivent la cessation des hostilités voient une floraison de mariages «retardés» ... Or, l'observation des simples séries de données à l'état brut

nous constatons correspond à cette absence d'enfants plus âgés : pendant plusieurs années, la moyenne d'enfants par couple a dû rester inférieure à la norme antérieure.

La question qui se pose dès lors est celle du lendemain, de la *tendance*. Un des grands problèmes, en utilisant les archives athonites, provient de leur caractère ponctuel, d'autant plus qu'il s'agit d'une époque où les catastrophes se succèdent. Cela étant, pouvons-nous espérer reconnaître une tendance ? Il me semble que les indices sont là en nombre suffisant pour que l'aventure vaille d'être tentée. Les résultats qui suivent ne peuvent être qu'hypothétiques : l'échantillonnage sur lequel ils reposent est très petit ; de plus, l'incertitude où nous sommes quant aux règles appliquées en faisant les dénombrements pèse sur leur interprétation. Malgré cela, en nous confinant rigoureusement aux données, nous aboutissons à un tableau qui recoupe celui de situations comparables connues par une documentation infiniment plus complète et suivie ; je songe tout particulièrement aux nombreuses études consacrées à l'Allemagne pendant les guerres du XVIe et surtout du XVIIe siècle (14).

J'ai parlé de *baby boom*. Ce n'est peut-être pas le terme qu'évoque le taux de natalité de 22‰ proposée par Jacoby pour les villages présents dans les maigres documents de 1317 et 1320, les seuls qui montrent le développement d'une communauté pendant un laps de

permet aisément d'apercevoir l'existence, au lendemain, des grandes disettes, de plusieurs phénomènes de ce genre. Presque toujours les décès diminuent fortement ... Inversement, on constate non seulement l'existence de mariages retardés mais une masse beaucoup plus importante de conceptions» Jean MEUVRET, *Les crises de subsistances et la démographie de la France d'Ancien Régime*, Population, 1946, 643-50 (p. 649).

«Si, durant la période de crise, les mariages tombent et les décès dépassent les naissances, on observe très souvent, ensuite, une sorte de «récupération» des mariages et la formation d'un excédent naturel après la crise compensant les pertes de population causées par cette dernière», M. LIVI BACCI, *Les répercussions d'une crise de mortalité sur la fécondité : une vérification empirique*, Annales de Démographie Historique, 1978, 196-207.

(14) Citons Günther FRANZ, *Der Dreissigjahrige Krieg und das deutsche Volk*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1961 ; Wilhelm ABEL, *Crises agraires en Europe* (XIIIe-XXe siècle), trad. de la 2e éd. allemande, revue et augmentée, Paris, Flammarion, 1973 (*Agrarkrisen und Agrarkonjunktur*) ; Myron P. GUTMANN, *War and Rural Life in the Early Modern Low Countries*, Princeton, 1980 ; les auteurs cités aux notes 9, et 10 (bibliographie).

temps relativement court. Jacoby a précisé qu'il s'agissait d'un minimum, en outre son but était limité : il voulait voir si les chiffres des *praktika* étaient, *grosso modo*, acceptables : «Le résultat est plausible, puisqu'il se situe près des taux de natalité de populations pré-malthusiennes, variant de 30‰ à 45‰» écrit-il (15). Si on veut serrer les faits d'un peu plus près, c'est, me semble-t-il, faisable ; il suffit de soumettre les données à un examen plus critique.

Comme Jacoby, je n'utiliserai que les chiffres d'Iviron, plus sûrs que ceux des autres monastères qui ont des documents qui se succèdent à intervalles brefs et n'intéressent, d'ailleurs, qu'un très petit nombre d'individus. Il faut reconnaître que les chiffres que j'utilise sont aussi minimes, bien inférieurs à ceux retenus par Jacoby. En effet, certaines localités doivent être exclues du calcul, leur enregistrement en 1317 ou 1320 n'étant visiblement pas satisfaisant ; d'ailleurs Jacoby lui-même les marquait d'un astérisque (16). Pour Gomati, les noms laissés en blanc en 1317, déjà anormalement nombreux, sont toujours en blanc en 1320, et le petit nombre d'événements vitaux notés s'accompagne d'une série de nouveaux blancs. Gomati est à écarter des calculs. A Hiérissos la situation est peu claire, le responsable de cette partie du *praktikon* ne devait pas avoir une connaissance bien assurée ni bien précise de ce qui s'y passait. En définitive, je ne retiendrai que les 216 habitants (en 1317) des trois hameaux de Melintziani, Kato Bolbos et Xylorygion.

Le premier, situé sur la rive occidentale du lac Tachino, comptait, en 1301, 122 habitants ; en 1320 ils sont 149, mais vingt sont des immigrés : restent 129 représentants des familles de 1301. Pour ce groupe, on enregistre quatorze pertes et dix-neuf gains entre le mois de novembre 1317 et septembre 1320. Au chapitre des pertes, huit morts (un homme marié, un veuf, trois veuves, trois femmes mariées) ; quant aux disparus célibataires (deux de sexe masculin, quatre de sexe féminin), rien ne dit s'ils sont morts ou partis ailleurs. Au chapitre des gains, une femme et trois hommes se sont mariés (deux des hommes pour la deuxième fois, au moins), et quinze enfants font leur apparition. Ces quinze enfants représentent le quart de la population célibataire, cependant que treize des trente-et-un couples entiers du lieu ont apparemment un jeune enfant.

(15) David JACOBY, *op. cit.*, 167, n. 26.
(16) *Ibid.*, tables, p. 183.

A Kato Bolbos, la population, de 175 individus en 1301, n'en compte plus que 80 en 1317 ; en 1320, sur les 82 individus enregistrés. 66 seulement appartiennent au fonds initial. Il y a donc une dépopulation dramatique qui, à l'encontre de ce qui se passe à Melintziani, continue à travers la seconde décade du siècle. Malgré cela, l'analyse des données révèle une bonne reprise biologique, même si les effets en sont annulés par une forte émigration. Quatre mariages ont été contractés, et sept des 66 personnes sont des enfants apparaissant pour la première fois (deux chez une des nouvelles mariées). Sur le même laps de temps, une mère de famille meurt (son mari est déjà remarié en 1320), et trois célibataires disparaissent, l'une avec sa mère veuve : mortes ou émigrées, toutes deux ? ou la mère morte, la fille mariée ? Les autres pertes concernent des couples, l'un avec la mère du mari. Payant tous des impôts minimes, ils constituent la matière première typique de l'émigration ; toutefois des unités familiales aussi petites peuvent disparaître dans la mort sans qu'il soit nécessaire d'invoquer une grande mortalité, je les conserve donc dans le calcul du taux des naissances. De même, à Xylorygion, je n'ai pas déduit de l'ensemble la famille qui a été remplacée par un *ἀντίσηχος* : la déduire faussait le calcul ; par contre, si elle a enregistré une naissance, nous n'en saurons rien.

Voici donc, dans une population de 216 personnes, vingt-quatre enfants qui font leur apparition en l'espace de trois ans. S'il s'agit bien de naissances, le taux s'échelonne entre 36 et 38‰ : ce dernier chiffre si on écarte comme émigrants, une partie des habitants de Kato Bolbos, 36‰ seulement si on les retient tous comme population fixe (à Melintziani, où la distinction s'établit plus aisément sur la base du critère postulé, une partie est effectivement écartée). Mais s'agit-il bien de naissances ? Sept, il est vrai, sont de parents qui n'étaient pas mariés en 1317, et sont donc bien nés dans l'intervalle. De plus, six de ces sept proviennent de trois ménages, les trois cadets ont donc été enregistrés très jeunes.

Je me demande néanmoins s'il n'est pas plus prudent de songer plutôt aux enfants d'un an (environ) à trois ans. Avant les recensements modernes préoccupés de démographie (dans le sens qui nous est familier) et de prévision, le chiffre exact n'était pas un but en soi, et l'omission par les censeurs des jeunes enfants à l'avenir incertain est bien attestée.

Ici, bien sûr, on se heurte à une difficulté majeure : la confusion créée par l'habitude de donner à un nouveau-né le prénom d'un aîné disparu ; encore faut-il qu'il soit du même sexe. A tout prendre, il me paraît plus probable, je le répète, que les nouveaux-venus aient eu de un à trois ans, et encore assez approximativement. Je songerais, pour l'inscription sur les listes de recensement à un critère réel : l'état de santé et de développement du jeune enfant (17).

Autre complication : on a certainement oublié l'inscription d'une ou deux naissances toutes récentes, omission équilibrée d'une certaine façon par l'enregistrement de ceux qui avaient été négligés par le dernier dénombrement et ont survécu. Le taux des naissances accuserait une hausse fallacieuse seulement si les enfants nés avant 1317 étaient plus nombreux que les nouveaux-nés non recensés. En supposant la présence de trois enfants excédentaires, ce qui semble un maximum, le taux tombe assez brutalement à 31,50‰ ou 33‰, mais il est peu vraisemblable que cette hypothèse soit nécessaire. Bien entendu il ne s'agit pas là du taux de natalité. S'il s'agit des enfants de 1 à 3 ans, tous ont survécu à la mortalité infantile, une fraction en outre a survécu à une année de mortalité enfantine, une autre fraction à deux. Avant l'époque moderne, la mortalité infantile fut toujours très élevée, rarement en dessous de 20% (18). Moins

(17) La mortalité infantile ne laisse de traces que dans des registres tenus au jour le jour, registres de baptême, par exemple. Les dénombrements ne retiennent aucun nourrisson né et mort au cours d'une année pour les années intercalaires, mais même pour l'année de son établissement il ne les enregistrera que si, par hasard, il a été effectué entre une naissance et une mort qui peuvent n'être séparés que par deux ou trois jours.

(18) En 1963, Pierre Goubert disait : «L'on ne niera pas que, au moins avant 1750, la mortalité infantile paraisse emporter un quart des nouveaux-nés» (Actes du Colloque International de Démographie Historique, Liège, 1963, 90). En 1970, le tableau est assez différent : «More recent family reconstitutions have made it necessary to modify these older conclusions. The first discovery was the variability of death rates, especially those of children. In some places on Normandy's sea shore, the infant mortality rate was as low as 15% ; in swampy areas, such as Sologne or Bas-Languedoc, it was as high as 35 or 38 per cent». Pierre GOUBERT, *op. cit.*, n. 11.

La grande variabilité de la mortalité infantile ressort aussi des chiffres donnés par le *Demographic Yearbook des U.N.* (1974) pour les pays en voie de développement et autres, et le tableau est beaucoup plus sombre : Mexique, 1973 : 51.9 ; Argentine : 58.9 ; Chili : 77.8 ; Tunisie : 62.6 ; Bulgarie : 25.5 ; Grèce :

lourde, la mortalité enfantine n'était pas négligeable. Le taux de natalité dépassait, vraisemblablement 40‰ [19].

Ces chiffres sont-ils représentatifs ? Pas pour la population paysanne de la Chalcidique dans sa totalité, bien entendu, puisqu'elle comprenait un nombre important de migrants. Ceux-ci échappent à toute tentative d'évaluer leurs normes : ils appartiennent, dit Jean Meuvret, «à un milieu démographique très spécial dont la destinée était de se perdre peu à peu sans laisser de traces» [20]. En revanche, pour ce qui est de la population fixe, les résultats n'ont rien d'étonnant. Population méditerranéenne, «southern» dans les catégories Coale-Demeny, population pré-malthusienne, et enfin population se restaurant au lendemain d'une crise, à tous ces titres on s'attendrait à lui trouver une forte natalité. Or c'est bien cela qu'attestent les chiffres les plus sains, qui inspirent le plus de confiance.

La discrimination entre «émigrés» et «disparus» comporte évidemment des risques ; toutefois, en ne comptant parmi les premiers que les familles disparues intégralement, et en rangeant tous les célibataires et autres isolés parmi les «disparus», je risque bien plutôt d'avoir sous-estimé que surestimé l'émigration, de sorte que les taux de natalité que j'avance restent extrêmement prudents.

Venons-en maintenant au cas assez spécial de Selada. La population était, en 1300, de 491 individus, hommes, femmes et enfants. En 1321, elle compte 688 individus, soit une augmentation de 40 %. Celle-ci, est-elle due à l'immigration ? A l'exception de onze stases, groupant trente-six personnes, tous sont identifiables comme survivants ou descendants de la population de 1300. J'ai le sentiment que même ces trente-six individus pourraient être, au moins en

23.9 ; Hongrie : 34.3. Malgré tout, certains des chiffres du Yearbook, surtout pour les Indes, l'Albanie, que je me suis abstenue de citer, laissent rêveur ; il se pourrait que le Yearbook pèche par excès de pessimisme. Néanmoins, à la vue des deux séries de chiffres, ceux qui sont calculés à partir des documents du passé, et ceux réunis par les spécialistes modernes pour des populations vivantes, il me paraît exclu d'envisager, pour la population à l'étude, une mortalité inférieure à 20 %.

(19) A raison de dix enfants par an et d'une mortalité infantile de 20 %, nous obtenons 30-6 = 24 enfants, c'est-à-dire, exactement le nombre donné, *sans avoir prévu une seule mort passé l'âge d'un an*. Mais dix enfants par an constitue déjà une natalité supérieure à 42 %.

(20) *Article cité*, n. 13, p. 250.

partie, indigènes, mais sans eux, la population originelle s'est accrue de 37 %.

De ceux de 1300, combien ont disparu, et combien sont vivants et attestés en 1321 ? Outre un petit nombre de morts assurés (conjoints laissant un veuf ou une veuve), soixante-deux des cent cinq couples ont disparu, ainsi que cent soixante-douze, soit soixante-cinq pour cent, des célibataires. De ces derniers, toutefois, bon nombre, même s'ils ne sont ni identifiables ni même présents dans le village, se sont tout simplement mariés ; ceux qui auront trouvé leur partenaire à Selada ne seront pas reconnaissables sous la désignation de N., gendre ou bru d'un tel. Le nombre de célibataires réellement disparus se situe entre cent soixante-douze et cent treize (21) ; le premier de ces deux nombres sera le plus proche de la réalité si, comme on peut le croire, on se marie le plus souvent hors du village ou avec un «étranger».

Parce que c'était une société géographiquement ouverte, l'immigration matrimoniale, originaire le plus souvent, des environs, mais parfois de beaucoup plus loin, dépassait l'émigration *à but matrimonial*, exclusivement local. Sans cette différence, 44 % seulement des célibataires auraient été absorbés par l'émigration à déterminante économique ou pris par la mort (les deux groupes interfèrent largement) ; en fait, aux 44 % il faut ajouter cette différence exactement.

Malgré tout, les pertes sont considérables mais non catastrophiques. Les gains l'emportent de loin. A Selada, semble-t-il, les troubles des deux premières décades du siècle n'ont pas dépassé des vicissitudes normales de la vie médiévale ; l'étude de ce village est celle de vingt ans de développement d'une communauté paysanne dans des conditions apparemment favorables – initialement à tout le moins.

Deux familles se distinguent par leur contribution à l'essor démographique : les Paganos et les Esphagmenos. Les Paganos, présents à

(21) Cent soixante-douze célibataires ont disparu, il y a eu cinquante-neuf mariages ; si la partie anonyme avait été, chaque fois, un des dits célibataires, ils seraient tous vivants et présents à Selada ; sinon tous, du moins un certain nombre de ces mariages sont probablement contractés avec un de ces célibataires : le nombre de ceux-ci qui ne sont plus présents se trouvera donc entre 172 (aucun parmi eux n'est marié à Selada) et 113 (tous le sont).

Selada au moins depuis les années 80 du XIIIe siècle, illustrent des moments dans le flux de la structure familiale, ce flux qu'il ne faut pas perdre de vue, même, et surtout, quand les seuls documents qui survivent sont ponctuels.

En 1300, quatre des six frères Paganos sont mariés, les deux célibataires enregistrés dans la stase d'un des frères mariés, Nikolaos. Nous sommes donc en présence d'un type de stase qui reparaît fréquemment dans les documents chalcidiques : la stase fraternelle (souvent, d'ailleurs, au nom d'une sœur) (22). Dans bien des cas, il s'agit d'une situation temporaire (23). Si un chef de stase avec des enfants domiciliés dans sa stase meurt, sa veuve devient chef de stase (il y a un petit nombre d'exceptions). Si les deux parents meurent avant que les enfants n'aient quitté la stase, celle-ci est enregistrée au nom d'un des enfants, l'aîné, peut-être, en général, indépendamment du sexe, puisque bon nombre de stases sont au nom d'une célibataire, alors qu'il y a parfois un frère marié présent. La proportion des stases fraternelles n'est pas constante : dans une communauté réelle certains âges sont sous-représentés, et d'autres sur-représentés. A Selada, en 1300, il y a 7 (ou 8) de ces stases ; en 1321, entre vingt et trente (24) réunissant jusqu'à cinq frères et sœurs. Les Paganos, si leurs parents sont morts dans les 1290, auront formé, provisoirement une stase de cette forme. En 1300, quatre sont mariés et pères de famille (de un à trois enfants chacun). En 1321 deux des frères sont morts, laissant, l'un une veuve, l'autre une petite stase fraternelle ; deux ont perdu leur première femme et se sont remariés ; un des célibataires s'est marié, l'autre n'a pas, apparemment, changé d'état. Ajoutons qu'une branche secondaire, Demetrios et sa femme, Anna, avec leurs quatre fils, a disparu intégralement. En dépit de pertes, la famille s'est accrue. La comparaison des Pitykas et d'autres familles dans d'autres villages suggère

(22) Je n'ai pas employé l'expression consacrée de «famille étendue». J'espère revenir sur le problème de ces stases dans nos documents, et montrer pourquoi j'ai choisi une autre désignation.

(23) Je n'aborde pas ici la question de savoir si d'autres se voulaient plus permanentes.

(24) Dépendant du critère adopté : une sœur veuve au foyer d'un frère marié ne représente que l'application d'une solution quasi universelle du problème des proches nécessiteux. Ces cas doivent tous être exclus ; il en existe aussi d'intermédiaires

que dans le *praktikon* de 1341, si nous l'avions, cette famille clairement structurée serait représentée par une poussière de veuves et de descendants dont une minorité seulement serait identifiables, et un nombre encore plus petit porterait le nom de Paganos.

Les Esphagmenos, également, sont attestés dans les années 80 ; comme pour les Paganos, les informations détaillées commencent en 1300. Tous descendent de deux frères, Nikolaos et Georges, ou, peut-être, de trois, Nikolaos, Georges et Demetrios (25), qui ont, en 1321, 24 descendants vivants et reconnaissables ; avec leurs neuf conjoints le groupe familial englobe trente-trois personnes. En 1321, il s'élève à quarante-quatre, rien qu'à Selada.

En 1300, les Esphagmenos étaient de gros paysans. Ils occupaient 8.7% des stases, constituaient 6.7% de la population, et payaient 18.8% de l'impôt de base, l'*oikoumenon*. Alors que 55% des stases sont imposés à moins d'un nomisma et 35% entre un nomisma et 2 1/2, la moyenne pour les Esphagmenos est de 3.3 nomismata et deux de leurs stases sont imposées à 6 nomismata et 6 1/4 respectivement (les seules du village à dépasser 4 1/2). K. V. Hvostova a montré que la fiscalité byzantine était systématiquement moins lourde pour les paysans aisés que pour les pauvres (26), et le décalage entre les Esphagmenos et 90% de leurs voisins est à accentuer légèrement. Les données complémentaires vont dans le même sens : ils possédaient 20% des bœufs et des troupeaux, 15.6% des ânes, mais aussi l'unique cheval, 41% des ruches, 14.4% des bonnes vignes, 19% de la vigne toutes catégories et 40% des χωράφια ou champs. Leur seul point faible : les jardins dont ils ne détiennent que 4.7%.

Le peu d'importance qu'ils accordent aux jardins, avec le fait que certains de leurs lopins sont dits «incultes», signifie sans doute qu'il n'y avait pas encore assez de bras dans la famille : les naissances pouvaient paraître des facteurs de prospérité.

En 1321, c'est treize stases qu'ils occupent, au lieu de six, et leur nombre est passé de trente-trois à cinquante-trois (avec leurs conjoints).

(25) Demetrios est dit «*son* frère» : la référence pourrait être à Nikolas et non à son fils, Basile.

(26) K. V. Hvostova, *Rassloenie Pozdnevizantijskih krestian*, *Vizantijskij Vremennik*, 41, 1980, pp. 3-20.

Il n'y a plus de lopins laissés en friche, bien au contraire, tous les signes indiquent une exploitation intensive. Au lieu de 4 modii de jardin, ils en cultivent 8 1/3. Cependant leurs tenures ont une superficie globale inchangée ou légèrement inférieure. Ils versent en impôts une somme légèrement supérieure, mais l'impôt global pour le village a augmenté ; la part des Esphagmenos n'a pas, en fait, suivi : quand ils représentaient 6.7% de la population, ils payaient 18.8% de l'impôt ; passés à 7.7%, ils ne payent plus que 12%. Les impôts sur leurs stases s'échelonnent du 1/3 de nomisma que doit trouver un besogneux, à 4 1/2 nomismata (une seule stase a un impôt plus élevé à Selada en 1321). Les 4 1/2 nomismata sont payés par une stase qui en payait autrefois 6. Elle est occupée, à présent, par la veuve, une de ses filles, mariée, et les deux enfants du jeune ménage. Le complément d'impôt se laisse partiellement reconnaître dans les portions des autres héritiers. L'identification des tenures n'est que rarement possible, et, même alors, elle comporte une part d'incertitude et d'approximation ; néanmoins, il est hors de doute que les terres détenues par la veuve (et par le clan) n'ont guère changé de composition ni de superficie, mais que, dans certains cas, ce ne sont plus les mêmes : des dots ont été cédées et reçues, d'autres transactions aussi ont pu avoir lieu en vingt ans. La veuve a pu garder des biens justifiant un impôt élevé parce que ses enfants, Athanase, Basile et Théodora, ainsi que Maria et son mari, ont disparu sans être pourvus. A vrai dire, cette affirmation doit être modifiée. Maria et son mari sont morts, laissant la stase fraternelle (*La* **109**, l. 752) inscrite au nom de Théodore. En outre, la réduction de 6 nomismata à 4 1/2 n'est que partiellement expliquée, et le troupeau de 70 moutons a disparu ainsi que 46 des 50 ruches. Moutons et ruches pouvaient être vendus sans toucher à la terre, et rapporter éventuellement un viatique suffisant pour amener un des jeunes, ou deux peut-être, à partir chercher fortune ailleurs.

Mais si les Esphagmenos sont en perte de vitesse par rapport à Selada même, leur problème est celui de tout le village. La population a augmenté de 40%, les ressources ont-elles suivi ? Ce n'est pas l'impression qui se dégage des documents. Le symptôme classique du surpeuplement rural est le morcellement poussé à l'extrême, l'exploitation plus intensive, la mise en culture de terres nouvelles, l'attention accordée aux activités de rapport qui n'exigent que peu ou pas de terre, et une forte mobilité. Dans le cas qui nous

occupe, l'augmentation du nombre de bœufs (trente-trois jougs au lieu de vingt et demi) correspond logiquement à un accroissement des terres labourables, mais le mode d'opération échappe à l'observation ; cela devait être en majeure partie pour le compte de Lavra.

Certaines particularités des pertes de population enregistrées semblent bien correspondre à l'émigration qu'on s'attend à trouver en contrepartie du morcellement. Celui-ci est, avec la recherche de récoltes à rendement plus élevé, le seul phénomène qui se présente à nous sans aucune ambiguïté.

Les cinquante-six lopins de 1300, d'une superficie moyenne d'un tiers d'hectare, sont devenus une poussière de carrés minuscules ; plusieurs ne mesurent qu'un quarante-huitième d'hectare ; pour un grand nombre, d'ailleurs, aucune mesure n'est donnée. On a fréquemment recours à l'indivision pour éviter le morcellement ; parfois les arbres d'un verger, ou d'autres arbres de rapport sont partagés, cependant que la terre où ils sont plantés est attribuée à un seul des héritiers. L'horticulture, où les résultats se mesurent au travail investi plutôt qu'à la superficie engagée, se voit partout. L'*ἀμπελοπεριβόλιον*, où la culture de la vigne s'accompagne d'une autre récolte, est à l'honneur aussi [27]. Les vergers, les treilles (*χραββατή*), les arbres isolés, sont partagés entre trois, quatre, six, parfois huit propriétaires [28]. Enfin l'exploitation de la terre impropre à être travaillée s'intensifie : il y a 1157 moutons et chèvres au lieu de 500, 500 ruches au lieu de 328, 4 nouveaux moulins.

Il est vrai que les tenures ne constituaient pas la ressource unique ou même principale des parèques, et les rentrées dues au travail accompli pour leur propriétaire nous échappent ; néanmoins, la part des tenures dans leur économie était importante, indispensable au maintien d'un équilibre précaire. D'autre part, alors que cette ressource était grignotée, on peut croire que l'excédent de main

(27) Forme de culture encore répandue en Chalcidique. A Gomati, un ensemble de parcelles consacrées aux vignes, aux fruits et aux légumes, à quelque distance de l'habitat, perpétue une formule particulièrement caractéristique de ce village dans les *praktika* du XIVe siècle. A Krene on voit deux maisons, distantes de deux ou trois mètres l'une de l'autre, dont les façades s'ornent de deux treilles originaires du même pied de vigne.

(28) On s'étonne de constater un recul des mûriers : quatre en 1300, un seulement en 1321.

d'œuvre disponible excluait une augmentation proportionnelle aux besoins du revenu gagné sur la terre domaniale. Autrement dit, je me demande si un plafond n'était pas atteint, obligeant à émigrer plutôt que de le dépasser.

Précédemment, pour Melintziani et, avec plus de réserve, pour Kato Bolbos, j'ai cherché à distinguer, parmi les disparus, ceux qui avaient de fortes chances d'avoir émigré. A Selada, le plus grand nombre d'individus en présence rend plus claire l'opération. Ceux qui s'en vont sont les adolescents et les petits groupes familiaux : les ménages seuls, les doubles ménages de frères ou de sœurs, les ménages avec un ou deux enfants ou une mère veuve ; s'ils n'ont pas de possessions, ils sont d'autant plus mobiles.

De tous ceux dont on ne trouve plus trace au bout des vingt-et-un ans qui séparent les deux *praktika*, un peu plus de la moitié des célibataires et environ deux tiers des couples proviennent de stases qui sont encore bien représentées ; les autres ont disparu avec tout l'ensemble familial auquel ils appartenaient, représentant, dans certains cas, plus d'une famille nucléaire et plus d'une stase. Sans tenir compte de groupes par définition condamnés à disparaître sans laisser de traces, en particulier les veuves qui n'ont que des filles, vingt familles entières ont complètement disparu. Si c'était à mettre exclusivement au compte de la mortalité, la proportion de familles entières emportées serait anormalement élevée par rapport à la somme de toute la mortalité du village. Et dans les familles ramifiées, riches ou pauvres, Esphagmenos ou Chlapetzes, le déséquilibre serait le même, certaines branches disparaissant intégralement alors que les pertes des autres restaient modiques. D'autre part, l'explication n'est pas à chercher dans des maladies contagieuses, frappant tous les habitants d'une même maison : dans certains cas, il s'agit de ménages de frères occupant des stases différentes, dans un cas, de deux stases apparentées, totalisant quatre couples et huit enfants. En revanche, rien ne pourrait être plus naturel que la décision d'émigrer ensemble prise par des groupes familiaux ainsi constitués. Ils ressemblent à ces familles de nouveaux venus, *ξένοι*, souvent enregistrées à la fin d'un *praktikon* : il y en avait quatre à Selada en 1300. Un autre critère joue dans le même sens ; celui des stases qui n'avaient aucune terre sous aucune forme en 1300. Elles étaient au nombre de vingt-cinq. En 1321, onze en ont acquis ; trois ou peut-être quatre, sont toujours là et toujours sans terre ; des dix

autres on ne trouve plus trace. Bien entendu, je ne prétends pas que la mort n'a aucune part dans la disparition de ces vingt familles, mais seulement que le rôle de l'émigration est important. J'ajoute qu'elle est responsable également dans une certaine proportion des disparitions de célibataires de familles encore présentes.

Que dire de la baisse, à Selada, du coefficient de stase ? En 1321, nous constatons la présence de deux situations démographiques contrastées au sein de la population non-migrante de la Chalcidique. les deux sont l'aboutissement des mêmes événements exogènes, vécus par les uns de façon traumatisante, ayant peu ou pas touché les autres. Les premiers, la crise terminée, sont en phase de récupération. Les autres sont aux prises avec les résultats de vingt ans de croissance. Les premiers n'ont pas encore remplacé leurs pertes, le coefficient de stase et la moyenne d'enfants enregistrés dans la stase parentale sont plus bas qu'en 1300. Les deux courbes se suivent approximativement, il y a quelques fluctuations (à Kato Bolbos la baisse du coefficient de stase s'accentue, à Melintziani c'est le contraire), mais l'interdépendance n'est pas en cause.

La logique de la baisse du coefficient de stases dans ces villages est tellement claire que la présence du même phénomène à Selada ne laisse pas d'étonner. De toute évidence la même explication n'est pas valable, il suffit de regarder la table (fig. 2) : la moyenne d'enfants n'a baissé que de .06, le coefficient de stase de 20 %.

FIG. 2. – Évolution du coefficient de stase par rapport au chiffre de 1300-1301 = 100 et du nombre d'enfants par couple.

	Coefficient de stase			Enfants par couple		
	1317	1320	1321	1317	1320	1321
Selada			– 20 % (1.1) [a]			– .06
Gradista			– 15 % (.8)			– .6
Metalin			– 15 % (.67)			– .6
Gomati La			– 4 % (.15)			– .12
Melintziani	– 12 % (.5)	– 10 % (.4)		– .7	– .5	
Gomati Iv. [b]	– 37 % (2)	– 33 % (1.7)		– .81	– .93	
Hierissos	– 23 % (1.1)	– 21 % (1)		– .64	– .84	
K. Bolbos	– 38 % (2)	– 25 % (1.3)		– .52	– .46	

(a) Les chiffres entre parenthèses représentent le nombre réel d'occupants.
(b) Les chiffres de Gomati Iviron sont suspects.

L'explication peut en être cherchée dans trois directions : soit une modification de la structure familiale qui ne toucherait pas à la moyenne d'enfants enregistrés ; soit une modification dans l'organisation sociale, une réaction, par exemple, contre la famille étendue ; soit enfin, une mesure fiscale. En fait, les deux derniers facteurs se confondent dans les deux *praktika* à l'étude, et on ne peut y distinguer que deux causes. Il semble bien qu'elles aient agi l'une et l'autre. En 1300, sur cent vingt-sept couples, trente-et-un étaient enregistrés dans la stase paternelle, avec leurs vingt-six enfants ; en 1321, sur cent soixante couples, seize seulement, avec dix enfants. Et l'explication n'en est pas exclusivement administrative : en 1300, 47% des couples ont au moins un de leurs parents en vie ; en 1321 ce n'est plus le cas que pour 15% (29). En même temps, l'augmentation relative du nombre de stases s'accompagne d'une augmentation relative encore plus forte de l'impôt global, passé de 105 nomismata à cent soixante-six, alors que l'augmentation, proportionnelle au nombre de personnes, en conservant le même tarif, aurait donné cent quarante-sept nomismata. Et cette augmentation globale s'accompagne d'une réduction de l'impôt individuel ; c'est dire qu'elle est obtenue en dédoublant les stases. La baisse du coefficient est en partie fiscale, mais reflète aussi une répartition d'âges différente dans la population mariée.

Résumons-nous : l'étude de ces sept villages montre que cinq sont marqués par une crise, vraisemblablement le passage de la Compagnie catalane, dont les effets n'ont pas été également sévères pour tous ; cependant la modification de la structure de la population montre que cet épisode ne s'est pas soldé par de simples déplacements : émigration provisoire ou définitive ; il y eut incidence en profondeur : mortalité accrue et baisse de la natalité. Pour trois villages, le *praktikon* de 1317 permet de suivre de plus près leur développement au lendemain de la crise. La population est loin d'avoir compensé ses pertes et l'émigration continue à un rythme qui révèle que tout ne va pas pour le mieux. Malgré cela, on constate

(29) Il s'agit, bien entendu, toujours des parents du conjoint identifié. En 1300 c'était surtout le mari, mais il y a lieu de croire qu'une bonne proportion des femmes avaient des parents en vie. En 1321 également les chiffres se rapportent au conjoint identifié.

chez ceux qui demeurent une réaction démographique vigoureuse. La natalité dépasse certainement 40 %.

Deux villages ont apparemment échappé à la catastrophe : leur population est plus nombreuses qu'en 1300, et, à Selada, en tout cas, le nombre de survivants à lui seul suggère que le village n'a guère été éprouvé. En outre, il a maintenu un rythme de croissance élevé, mais de l'émigration qui apparaît, sans que le doute soit possible, il est impossible d'évaluer le taux. En fait, c'est maintenant qu'il affronte sa crise : l'essor démographique n'a pas été accompagné d'une augmentation des ressources.

Patricia KARLIN-HAYTER.

DEMETRIUS CYDONES AND THOMAS AQUINAS (*)

The intellectual and diplomatic contacts between Byzantines and Latins in the fourteenth century, the century before the Union of Florence (1439) and the fall of the empire to the Ottoman Turks (1453), were many and varied. They ranged from the almost uninterrupted exchanges of papal letters and legates with a view toward achieving the dreamed-of reunion of the Churches to the more mundane but equally avid negotiations and treaties of the Italian maritime cities, especially Venice and Genoa, bent on assuring the continuance of their commercial advantages in Byzantine ports (1).

One of the most noteworthy examples of these contacts is the diplomatic and scholarly career of Demetrius Cydones which spanned the latter half of that turbulent century. Although Byzantinists have long considered Cydones a major figure in the

(*) This article is a revised version of a paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, held in Dallas, Texas, on 5-9 November 1980.

(1) For relations with the papacy, see O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome : Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355-1375*, Travaux Historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie, 8 (Warszawa, Towarzystwo naukowe Warszawskie, 1930) ; and, more recently, J. Gill, *Byzantium and the Papacy, 1198-1400* (New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1979). For relations with the commercial city-states of Italy, see W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, 2 vols. (Leipzig, O. Harrassowitz, sec. ed., 1936) ; F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au moyen âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe siècles)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 193 (Paris, Éditions de Boccard, 1975), esp. pp. 168-178 ; and M. Balard, *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 235 ; Atti della Società Ligure di Storia Patria, n.s. 18 [92], Fasc. I (Rome, École Française de Rome ; Genoa, Società Ligure di Storia Patria, 1978), esp. pp. 45-104 on Byzantine-Genoese relations in the fourteenth century.

political and intellectual history of the later Palaeologan period (2), as with many important figures in Byzantine history a definitive study of his life and works still remains to be written (3). Such a study would trace Demetrius's long political career under emperors John VI Cantacuzenus and John V Palaeologus and would describe his policy of resistance to the Ottoman Turks as well as his attempt to secure military and financial aid from the papacy and from the Catholic powers of Western Europe in order to implement it. It would also consider Demetrius's intellectual development, his conversion to Roman Catholicism, his translations into Greek of a number of important works of Latin theology, and his influence on several younger contemporaries who passed on his appreciation for Latin theology to some important Byzantine representatives to the Council of Florence in the fifteenth century.

Aided by the publication of Cydones's large correspondence by the late Dominican scholar R. J. Loenertz (4) and guided by the many relevant studies of Loenertz and other scholars, I have undertaken the task of writing a biographical study of Cydones which deals with these topics (5). While not exhausting the subject, it

(2) Note, for example, the early judgments of K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)* (Munich, C. H. BECK, 1897), pp. 487-489 ; and A. A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, sec. ed., 2 vols. (Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1952), II, 694-696.

(3) Most valuable to a life of Cydones are the contributions of R. J. Loenertz, but, as he noted himself, they are aids for a future biographer, not a biography itself. See R. J. LOENERTZ, "Démétrius Cydonés I : De la naissance à l'année 1373 ; II : De 1373 à 1375", *Orientalia Christiana Periodica*, 36-37 (1970-71), pp. 47-72 ; 5-39 ; and IDEM, "Essai de chronologie", in *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Studi e Testi, 131 (Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), pp. 108-122, which provides a chronology for Cydones's life extending to his death *circa* 1397.

(4) *Démétrius Cydonès Correspondance* [hereafter cited as *Corr.*], ed. R. J. Loenertz, 2 vols., Studi e Testi, 186, 208 (Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956, 1960). For a partial edition of fifty letters with a French translation (to be used with caution), see *Démétrius Cydonès Correspondance*, ed. G. Cammelli (Paris, Les Belles Lettres, 1930). A German translation has now been undertaken by F. TINNEFELD, *Demetrios Kydones Briefe*, I, 1, Bibliothek der griechischen Literatur, 12 (Stuttgart, Hiersemann, 1981).

(5) F. KIANKA, *Demetrius Cydones (c. 1324-c. 1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century*,

does perhaps serve as a much-needed introduction to the man and his work. The purpose of this article, however, is simply to discuss an aspect of Cydones's intellectual stance which has attracted the notice of a number of historians of this period : his fascination with the theological works of Thomas Aquinas. Although many scholars have contributed to our knowledge of Demetrius's translations of Aquinas (6), none has attempted to deal in an integrated manner with Cydones's personal evaluation of the great scholastic theologian and to place his Byzantine Thomism into the perspective provided by a study of his own life and writings (7). The latter, Cydones's writings, are extensive and, to a great extent, self-

Ph. D. thesis (New York, Fordham University, 1981) ; see also IDEM, "The *Apology* of Demetrius Cydones : A Fourteenth-Century Autobiographical Source", *Byzantine Studies/Études Byzantines*, 7 (1980), pp. 57-71.

(6) See the contributions of G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Studi e Testi, 56 (Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931) ; M. RACKL, "Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin", *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 15 (1915), pp. 21-40 ; IDEM, "Die griechische Übersetzung der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin", *Byzantinische Zeitschrift*, 24 (1923-24), pp. 48-60 ; J. PAVIĆ, "Dimitrije Kydones, grčki teolog XIV. vijeka", *Bogoslovska Smotra (Ephemerides Theologicae)*, 12 (1924), pp. 14-29 ; 209-224 ; and St. G. PAPADOPULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς βυζαντινῆς θεολογίας, βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις φιλεκπαιδευτικῆς Ἑταιρείας*, 47 (Athens, 1967), pp. 23-60.

(7) To mention only two, M. Rackl, who did some of the earliest and most useful work on the manuscript tradition of Cydones's Thomistic translations, was more interested in defending the value of the Thomistic synthesis for the twentieth century than in understanding Cydones in the context of fourteenth-century Byzantine culture. In addition to the works cited above, note 6, see RACKL, "Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas", *Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, 7 (1920), pp. 303-317 ; and IDEM, "Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband III, 2 halband) (1935), pp. 1361-1372. M. Jugie's learned contribution, "Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles", *Échos d'Orient*, 27 (1928), pp. 385-402, was hampered by the unavailability of Cydones's correspondence, not published completely until 1956-60.

revealing. Those which are most useful for a discussion of the present topic are his correspondence, totaling four hundred and fifty letters, his three apologias, especially the first, known as the *Apology* or *Apology I*, and his *Defense of Thomas Aquinas* (8). I shall rely on these, first in describing the special admiration for Aquinas and his works which developed in Cydones and then in trying to assess the meaning of this admiration within the context of the circumstances of Demetrius's life.

Demetrius's first contact with the works of Thomas Aquinas came as the result of his decision to learn Latin. Though known to some extent during all periods of Byzantine history, Latin did not form part of the usual program of Byzantine education (9). In the fourteenth century, after the unique case of Maximus Planudes (d. 1305) (10) who translated into Greek a number of Latin literary and theological texts, notably Augustine's *De Trinitate*, the study of Latin seems to have been limited to those Byzantines who entered the imperial service as interpreters. In his *Apology I* Demetrius

(8) For Cydones's three apologias, see the edition published by G. MERCATI, *Notizie*, pp. 359-435 ; all references to *Apology I* will be to this edition, cited by page and line number. H. G. Beck has published an excellent German translation of this work : "Die 'Apologia pro vita sua' des Demetrios Kydones", *Ostkirchliche Studien*, 1 (1952), pp. 208-225 ; 264-282. On *Apology I*, see now my article in *Byzantine Studies*, cited above, note 5. Cydones's *Defense of Thomas Aquinas* remains unedited. For the manuscript tradition and some published excerpts, see the articles by Rackl mentioned above, note 7 ; for an analysis of its content, see G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.-15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Byzantinisches Archiv, 15 (Munich, C. H. BECK, 1977), pp. 196-204.

(9) R. GUILLAND, "La vie scolaire à Byzance", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3rd. series, no. 1 (March, 1953), p. 77 ; cf. S. RUNCIMAN, "Byzantine Linguists", in *Hellenika*, 4 (1953), p. 598.

(10) On Planudes, see C. WENDEL, *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, s.v. "Planudes", vol. 20 (1950), cols. 2202-2253 ; cols. 2241-2244 discuss his translations of Latin works. On his translation of Augustine's *De Trinitate*, see RACKL, "Die griechischen Augustinusubersetzungen", *Miscellanea Francesco Ehrle I*, Studi e Testi, 37 (Rome, 1924), pp. 9-18. For a survey of more recent research on his translations, see W. O. SCHMITT, "Lateinische Literatur in Byzanz ; Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 17 (1968), pp. 127-147.

relates how, as μεσάζων [11], or minister for government affairs, at the court of John VI Cantacuzenus (1347-54), he frequently found it necessary to rely on the Latin skills of the imperial interpreters in order to deal with the Latins in Constantinople – ambassadors, merchants, mercenaries – who had official business with the emperor [12]. But the linguistic skills of the interpreters were not always adequate to the task at hand, and his exchanges with West Europeans were being hindered by the difficulties or inadequacies of translation [13]. This was an all-too-common problem for Byzantine-Latin relations throughout the medieval period. It deserves more study in itself as a feature of that mutual ignorance, distrust, and misunderstanding, as a part of that "progressive estrangement" which Yves Congar has seen as the creative factor in the schism between the Roman and Byzantine Churches [14].

Demetrius's response to this common problem of communication between Byzantine and Latin was to study the language himself and to rely on his own skills rather than on the dubious skills of the official interpreters [15]. Despite disapproval and predictions of failure from some of his associates at the imperial court, Demetrius succeeded in learning Latin with the help of a Dominican [16] living

(11) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 360, lines 27-34 ; *Corr. I*, letter 58, p. 91, lines 45-49 ; John CANTACUZENUS, *History*, IV, 39 : vol. III, p. 285, lines 7-8 (Bonn ed.). On the role of the μεσάζων in the imperial government of the fourteenth century, see J. VERPEAUX, "Contribution à l'étude de l'administration byzantine : ὁ μεσάζων", *Byzantinoslavica*, 16 (1955), pp. 270-296 ; BECK, "Der byzantinische 'Ministerpräsident' ", *Byzantinische Zeitschrift*, 48 (1955), pp. 309-338 (reprinted in BECK, *Ideen und Realitäten in Byzanz*, London, Variorum Reprints, 1972) ; and LOENERTZ, "Le chancelier impérial à Byzance au XIVe et au XIIIe siècle", *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), pp. 275-300 (reprinted in LOENERTZ, *Byzantina et Franco-Graeca I*, Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi, 118, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1970, pp. 441-465).

(12) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 360, line 39 – p. 362, line 50.

(13) *Ibid.*, p. 360, lines 50-56.

(14) Y. CONGAR, *Neuf cents ans après : Notes sur le "Schisme oriental"*, in *1054-1954. L'Église et les églises*, Études et Travaux offerts à Dom Lambert Beauduin (Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1954), p. 37.

(15) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 361, lines 56-61.

(16) Although Demetrius never specifies that his instructor was a Dominican, it is safe to assume this, as Mercati does (*Notizie*, p. 514), in light of the text which his instructor gave him to read, Aquinas's *Summa contra gentiles*.

in Pera [17], the Genoese colony across the Golden Horn from Constantinople. This Dominican friar was already a friend of his when Demetrius called on him for help with his language studies, and he readily agreed to leave the monastery and live in the palace for a time in order to tutor him [18]. His Dominican instructor was not one to let his opportunities go by, and when Demetrius had sufficiently mastered the fundamentals of the language, he assigned him a reading from Aquinas's *Summa contra gentiles* [19]. The work so charmed him by its clear language, strict method, and mastery of Aristotelian philosophy that he began to translate it into Greek to prove to his skeptical friends that the Latins had something to say which was worth reading. He also brought his partial translation to the attention of the emperor John Cantacuzenus who was delighted with it and urged him to translate the entire work, "saying that it would be of great advantage to the cause of the Greeks in the future" [20].

Demetrius completed his translation of the four books of Aquinas's *Contra gentiles*, which he entitled *τὸ τοῦ Θωμᾶ κατ' Ἑλλήνων βιβλίον*, on 24 December 1354 [21]. The emperor had at least one copy made for himself, and his example was followed by

(17) On the Dominicans of Pera, see LOENERTZ, "Les établissements dominicains de Péra-Constantinople", *Échos d'Orient*, 34 (1935), p. 336 (reprinted in LOENERTZ, *Byzantina et Franco-Graeca I*, 213). On the knowledge of Greek among these Dominicans, see IDEM, *La Société des Frères Pérégrinants*, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Diss. Hist., 7 (Rome, 1937), pp. 76-77 ; and for a more extensive survey of the knowledge of Greek among the mendicant orders in the East, see B. ALTANER, "Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden wahrend des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 53 (1934), pp. 436-493 (cf. Loenertz's review article with corrections to Altaner, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 5 (1935), pp. 387-391.

(18) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 361, lines 61-72. Demetrius's imperial master, John Cantacuzenus, also enjoyed friendly relations with members of the Dominican Order, including some from Pera. See CANTACUZENUS, *History*, IV, 9 : vol. III, p. 55, lines 17-23 (Bonn ed.) ; and *ibid.*, p. 62, lines 11-15.

(19) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, pp. 362-363.

(20) *Ibid.*, p. 363, lines 18-23.

(21) The exact date is given in a manuscript containing books three and four of the translation, *Vaticanus graecus 616*, fol. 313v ; reproduced in A. TURYN, *Codices graeci vaticani saeculis XIII et XIV* (Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964), plate 197a. See also plates 126-128 for facsimiles of Demetrius's Greek translation.

other Byzantine notables (22). The quick success of the translation encouraged Demetrius to continue his translating work, and he produced a partial translation of Aquinas's *Summa theologiae*, with the help of his brother Prochorus, as well as a complete translation of Aquinas's shorter work, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad cantorem Antiochenum*. None of these translations, all completed before 1363 (23), has ever been published, except for brief excerpts reproduced by scholars who have been concerned with this facet of Demetrius's career. From passages quoted by Giovanni Mercati and Erich Trapp (24) from the Greek translations of the *Summa theologiae* and the *Contra gentiles*, it is clear that Demetrius usually follows Aquinas's text very closely, at times so closely as to use what is apparently a Latin expression transposed into Greek. This literalness, no doubt occasioned by Cydones's respect for the text, does not in any way distort the meaning of the Latin original. At other times, however, Demetrius adds a word or two to make the concise statement of Aquinas easier to grasp and more precise. In the published excerpts, Demetrius's Greek appears to be equal to the clarity and accuracy of expression of Aquinas's Latin text (25).

Demetrius's Greek style in the translations is careful and refined, and it is clear that he endeavored to make Aquinas attractive to Byzantine readers accustomed to the classical style which all well-educated Byzantines attempted to master and imitate in their own

(22) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 363, lines 25-27.

(23) The date is that of the death of Nilus Cabasilas who used all three translations in his anti-Thomistic work. *De processione Spiritus Sancti*, ed. M. Candal, Studi e Testi, 116 (Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945).

(24) MERCATI, *Notizie*, pp. 15-18 ; TRAPP, *Manuel II Palaiologos : Dialoge mit einem "Perser"*, Wiener byzantinische Studien, Bd. 2 (Vienna . H. Bohlaus, 1966), pp. 37* and 39*.

(25) A broader judgment on the accuracy of Cydones's transations would have to be made on the basis of an examination of the most important manuscripts contaning them. Such a judgment has been made by Rackl who had access to these manuscripts. Rackl concluded that although some mistakes do exist in the translations, they are nevertheless more literal and more reliable than the translations of Aristotle made by Leonardo Bruni and George of Trebizond in the fifteenth century ("Die griechische Übersetzung der *Summa Theologiae*", p. 54). "Essential inaccuracies and misunderstandings are seldom, intentional omissions, additions or distortions are never found" (*ibid.*).

compositions. In the judgment of Joseph of Methone, a fifteenth-century Greek supporter of the Union of Florence who wrote a canon in honor of Thomas Aquinas, Demetrius' efforts to produce an elegant and attractive Greek version of Aquinas were successful. In his eyes, Demetrius's translations were "most beautiful" (ἄριστα κάλλιστα) (26).

Following the success of his initial translations of these three works of Aquinas, Demetrius translated various other Latin patristic and scholastic texts. Among these translations are excerpts from Augustine's *Letters* and *Sermons on the Gospel of St. John* (27), and complete translations of Anselm of Canterbury's *De Processione Spiritus Sancti* and Ricoldo of Monte Croce's *Refutation of the Koran* (28). Although Demetrius confesses to having enjoyed the beauty of the language and form which he discovered in the few pre-Christian Latin works which he read (29), he did not feel moved to devote his energies to producing Greek versions of pagan classics for his countrymen. Unlike Maximus Planudes whose main interest as a translator lay in producing Greek translations of Latin classical authors such as Cicero and Ovid and who only incidentally translated Augustine's work on the Trinity, Demetrius's translations are all of Latin theological works. Why ? Because Cydones's primary reason for learning Latin was not to pursue studies in comparative literature, but to deal with the intellectual controversies of his age. And the main intellectual controversies of his age were theological : on the one hand, the internal Byzantine controversy over the theology of Gregory Palamas, the defender of the hesychast

(26) On Joseph of Methone, see BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Handbuch der Altertumswissenschaft 12, 2, 1, Byzantinisches Handbuch, 2, 1 (Munich : C. H. BECK, 1959), pp. 771-772. For his comment on Cydones's translations of Aquinas, see JOSEPH OF METHONE, *Canon in S. Thomam Aquinatem*, ed. R. Cantarella, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 4 (1934), p. 165, lines 143-149.

(27) See RACKL, "Die griechischen Augustinusubersetzungen", pp. 25-28. Cydones's translation of excerpts from the *Sermons* is included in J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina* [hereafter *PG*] (Paris, J. P. Migne, 1857-66), vol. 147, cols. 1131-1158.

(28) On Cydones's translation of Anselm's work, see MERCATI, *Notizie*, pp. 165-166. His translation of Ricoldo is published in *PG.*, 154, cols. 1037-1152.

(29) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 367, lines 36-41.

monks, and, on the other hand, the far-reaching problem of relations with a Latin Church at theological odds with Byzantium for centuries. With the first problem, that of Palamite theology, Cydones dealt in his anti-Palamite treatises (30), making good use of his knowledge of Aquinas's view of the simplicity of God, a point which he saw denied in Palamite theology (31). With the second problem, that of relations with the Church of Rome, Cydones came to grips in both his public and private lives. As an important member of the imperial government under John V Palaeologus, he supported a policy of reconciliation with the papacy with the ultimate goal of obtaining from Western Europe the military and financial aid necessary to stop the advance of the Ottoman Turks into Byzantine territory. And, as a private individual, Cydones had come to accept the claims of the Roman Church to have the primacy over all the Churches and had come to consider the centuries-old Byzantine arguments against the Latin dogma of the *filioque* as baseless (32). His conversion to Roman Catholicism, perhaps as early as 1357 (33), set the seal on a long period of study and struggle which led him to the conclusion that the Greek and Latin Church Fathers were in total agreement with each other on the procession of the Holy Spirit and were "separated only by language" (34). It is good to bear these points in mind when considering Cydones's evaluation of Aquinas and its meaning, the questions to which I should like to turn now.

(30) See esp. the treatise published by M. CANDAL, "Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamitico", *Orientalia Christiana Periodica*, 28 (1962), pp. 75-120.

(31) S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Étude de théologie comparée* (Lyons, Legendre, 1933), presents the Thomistic view. For Cydones's objections to Palamite theology on the grounds that it denies the simplicity of God, see *Apology III*, p. 434, lines 91 ff. ; cf. DEMETRIUS CYDONES, *Speech to John V*, in *Corr. I*, pp. 18-19, para. 17 ; and letter 116, *Corr. I*, pp. 153-155.

(32) DEMETRIUS CYDONES, *Apology III*, pp. 427-433.

(33) T. KAEPPELI, "Deux nouveaux ouvrages de Frère Philippe Incontri de Péra, O.P.", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 23 (1953), pp. 163-183 ; LOENERTZ, "Démétrius Cydonès II. De 1373 à 1375", *Orientalia Christiana Periodica*, 37 (1971), p. 10 and p. 10, n. 3.

(34) *Apology I*, p. 368, line 51 ; cf. *Apology III*, p. 429, lines 27-30.

Demetrius's attitude toward his self-appointed task of translating Aquinas's major works of theology was characterized by great respect and admiration for the Dominican theologian. *Vaticanus graecus 616*, a manuscript containing books three and four of Cydones's translation of the *Summa contra gentiles*, begins and ends with a prayer. At the top of the first folium is the beautifully cadenced Latin collect for the feast of St. Thomas (March 7) from the Roman Missal : "Deus qui ecclesiam tuam beati Thomae Confessoris tui mira eruditione clarificas, et sancta operatione fecundas : da nobis, quaesumus, et quae docuit, intellectu conspicere, et quae egit, imitatione complere". On the last folium the manuscript concludes with a Latin note which gives the precise time of the work's completion, followed by the prayerful exclamation : "sit laus et gloria Christo" (35). These two Latin notes to Cydones's Greek translation, which appear to be in his own careful Latin hand, indicate a certain sense of "mission" in his work and an obvious respect for Aquinas as "saint". Aquinas was canonized in 1323, and Demetrius considered the fact as almost an official confirmation of Aquinas's theology by the Roman Church (36).

This fact, however, that of the theologian's sainthood, officially recognized by the Church, only served to underline what Cydones so admired in Aquinas : his expertise in using dialectical argumentation in theology. This is what led him to call Aquinas his "friend" and one of the "most noble and greatest" of his teachers (37). According to Demetrius, Aquinas had surpassed all other theologians and his works were filled with lofty thought and persuasive reasoning. Aquinas's *Contra gentiles* was "the most perfect of his works and ... the flower of the man's wisdom". And he was especially impressed with "the strength of the dialectical proofs

(35) *Codices Vaticani Graeci*, vol. 3, ed. R. Devreesse (Vatican City, 1950), catalogue description of *Vat. gr. 616*, p. 24. Cf. RACKI., "Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen", p. 1371.

(36) DEMETRIUS CYDONES, *Defense of Thomas Aquinas*, *Vat. gr. 614*, fol. 110, lines 18-19. Cydones believed that the writings of the saints were free of all doctrinal error. See, for example, *Apology III*, p. 427, lines 44-49.

(37) *Defense of Thomas Aquinas*, *Vat. gr. 614*, fol. 110, line 17 (Aquinas as friend) ; letter 399 to the emperor, *Corr. II*, p. 354, lines 11-12 (Aquinas as teacher).

which followed very carefully and persuasively" (38). In a letter to Maximus Chrysoberges, a young follower of his who joined the Dominican Order, Demetrius gives a brief description of Aquinas's familiar manner of proceeding in the *Summa theologiae* : stating the question under discussion, listing the objections made, then replying to the objections in detail and proving his point, using evidence from the Scriptures and proofs from philosophy. In his mind, this was what especially characterized Aquinas's work, and the scholastic method itself was the "best method" for arriving at truth (39).

But aside from the purely mechanical method of posing questions, raising objections to them, answering the objections, thus proving his point, which had an especially persuasive and air-tight appearance to him, Demetrius relished Aquinas's *philosophical* manner of proceeding. In the *Summa contra gentiles*, the object of Cydones's first translating effort, Aquinas expresses his conviction that faith and reason could not contradict each other and that reason should be used for the elaboration and defense of Christian revealed truth (40). Reason, for both Thomas Aquinas and Demetrius Cydones, was represented by the philosophical tradition of Plato (41) and, above all, Aristotle. In Demetrius's opinion, Aquinas – and other Latin theologians – had "worked very hard in the labyrinths of Plato and Aristotle, which our people have never bothered to

(38) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 362, lines 1-6 , *ibid.*, p. 363, lines 11-13.

(39) DEMETRIUS CYDONES, *Corr. II*, letter 333, p. 267, lines 13-26 ; quote from lines 23-24. A somewhat free French translation of this letter was offered by Martin Jugie, who mistakenly believed the letter was addressed to Cydones's friend John Lascaris Calopherus. See JUGIE, "Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance au XIVe et XVe siècles", pp. 393-395. For an English translation of this letter, see the appendix to the present article.

(40) THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles Libri Quatuor* (Rome, Forzani, 1927), book I, chapters 7 and 9, pp. 8-10.

(41) The problem of Platonism in the works of Aquinas has attracted the attention of a number of scholars such as A. LITTLE, *The Platonic Heritage of Thomism* (Dublin, Golden Eagle, 1949) ; and R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism. A Study of the "Plato" and "Platonici" Texts in the Writings of St. Thomas* (The Hague, M. Nijhoff, 1956). See also the earlier works of C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milan, 1939 ; sec. ed., Turin, Società Editrice Internazionale, 1950) ; and L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, 23 (Paris, Vrin, 1942 ; sec. ed., 1953).

do" (42). But, unlike his countryman George Scholarius in the fifteenth century, Cydones himself showed little personal interest in Aquinas's most purely philosophical works, the commentaries on Aristotle, none of which he translated. Instead, it is Aquinas's use of philosophy in works of theology which won his approval and admiration and which caused the intellectual excitement at his first reading of the *Contra gentiles* which is evident in the pages of his *Apology I*.

This facet of Cydones' love of Aquinas appears clearly in his correspondence with his friend George the Philosopher. George, who appears to be identical with the George Cydones who is the author of an epigram published by D. Bassi (43), may possibly have been a relative of Demetrius. He was a medical doctor and a student of philosophy (44) whose restless nature led him to leave Constantinople and travel for years in the Peloponnese and in the eastern Mediterranean (45). His travels and career have been discussed in detail by Franz Tinnefeld (46), who relied mainly on Demetrius's seven letters to George for his information. It is apparent from these letters that what drew the two men together into an enduring friendship was their common love of "philosophy", especially Platonic. But in Demetrius's opinion, George had gone too far in his enthusiasm and was, in his words, "too much of a philhellene" (47). His somewhat unstable friend was an anti-Palamite and had given some evidence of his acceptance of the dogmas and practices of the

(42) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 366, lines 95-96.

(43) D. BASSI, "Sette epigrammi greci inediti", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 26 (1898), pp. 385-398. (Bassi's article was not available to me). Both this author and LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, p. 111, identify Demetrius's correspondent George with the author of the epigram.

(44) DEMETRIUS CYDONES, *Corr. I*, letter 110, p. 149, lines 40-43 ; letter 31, p. 61, lines 19-24.

(45) *Ibid.*, letter 32, p. 63, line 14 – p. 64, line 37 ; letter 97, p. 133, lines 23-39 (Demetrius laments his inability to address letters properly to George, since he does not know where he is from one day to the next).

(46) F. TINNEFELD, "Georgios Philosophos, ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones", *Orientalia Christiana Periodica*, 38 (1972), pp. 141-171. See also LOENERTZ, "Fr. Philippe de Bindo Incontri, O.P., du couvent de Péra, inquisiteur en Orient", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), pp. 265-280.

(47) DEMETRIUS CYDONES, *Corr. I*, letter 32, p. 63, line 19 ; the same expression is used in letter 33, p. 65, line 49.

Roman Church ([48]). But George was also a proud Hellene, decidedly anti-Latin in politics and in intellectual matters. To him, Aquinas was simply "ignorant", and he advised Demetrius not to waste his time studying him because it would be like studying, as he put it, "the tracks of fleas" ([49]). To this admonition, Demetrius replied that either Aquinas had great expertise in theology or all those in Western Europe who were attracted to his works were fools. As for himself, in spite of George's opinion and advice, he says, he has not stopped admiring the man ([50]).

This letter, written in 1365, was not the end of the discussion between the two friends over the value of Aquinas's works. In Demetrius's next letter to George, letter 33, written in 1365-69, it is apparent that George has now modified his extremely low opinion of Aquinas and has begun to appreciate him to some extent. But Demetrius still criticizes him for being too much the philhellene, too attached to Plato to truly appreciate the "foreign wisdom" of Aquinas ([51]). If George would only condescend "to look closely into his [i.e., Aquinas's] labyrinths", he would see that the Latin theologian was dealing with the same kind of questions as Plato, but did not mix in with his thought any mythological tales, as Plato did (lines 49-53). Plato's use of myth militates against clarity in his work, he tells his friend George. The myth can be interpreted in many ways, and the author cannot be pinned down. As a philosophical method, therefore, it falls short (lines 53-58). Demetrius says that he takes pleasure in Aquinas and considers his works superior to Plato's first of all on these grounds of method

(48) For references to George's anti-Palamism, see DEMETRIUS CYDONES, *Corr. I*, letter 31, p. 62, lines 64-74 ; for George's adherence to the Roman Church, letter 31, p. 62, lines 52-60.

(49) DEMETRIUS CYDONES, *Corr. I*, letter 97, p. 134, line 57. Demetrius alludes to Aristophanes, *The Clouds*, lines 144-152, an allusion perhaps first made by George whose letter is not extant.

(50) *Corr. I*, letter 97, p. 134, lines 57-63.

(51) *Ibid.*, letter 33, p. 65, lines 46-49. George was obviously an ardent Platonist : on several occasions in the letter Demetrius mentions his friend's great attachment to Plato, and he quotes or alludes to at least five different works of Plato (the *Symposium*, *Timaeus*, *Republic*, *Phaedo* and *Apology*). Cydones cleverly uses references to Plato to argue against George's excessive admiration for the Greek philosopher at the expense of Aquinas.

alone. In so doing, he feels he is akin to Socrates who told the Athenians what they did not want to hear : that they did not know what they thought they knew (lines 58-69). He implies that he is as unpopular in fourteenth-century Constantinople as Socrates was in fifth-century Athens because he is supporting the "foreign wisdom" of Aquinas over the "Greek wisdom" of Plato.

George, it seems, had taken offense at Demetrius's admiration for Aquinas, since in his mind it meant placing a Latin above a Greek. This was an insult to the entire community of Hellenes (lines 69-71). Demetrius, answering George's objections, replied that he had not originally intended to compare Aquinas with Plato, but since George himself has raised the question, he would state his opinion freely : "If Plato and all the Peripatetics were present, and Thomas had to argue against them concerning the hope that is in us [*1 Peter* 3 : 15], they would be so inferior against his arguments that Plato and the Peripatetics would immediately choose the Church instead of the Academy" ([52]). In other words, the superiority of Aquinas over the "Greek wisdom" is not based solely on philosophical method. The method, as Demetrius says, is important : but important too is the content that the method is investigating and supporting in a rational manner. Aquinas, especially in his *Contra gentiles*, was arguing philosophically for the truth of the Christian faith, while Plato and Aristotle even at their best could only argue for the truth of pre-Christian concepts which were now superseded by divine revelation.

Here we have the proper context in which to evaluate Demetrius's admiration for Aquinas. The reference in his letter to *1 Peter* 3 : 15 ("Be ready always with an answer to everyone who asks a reason for the hope that is in you") indicates clearly that it is the Christian faith which Demetrius is opposing to the "Greek wisdom" of Plato and Aristotle. The emphasis is on the defense of the Christian faith by the use of rational argumentation or, in Aquinas's case, the scholastic method in theology. In Cydones's judgment, Aquinas would be so convincing in his arguments as to win even the geniuses of Greek philosophy themselves for the Church. How could his friend George, then, continue to maintain the superiority of the "Greek wisdom", since in this context it would imply

(52) *Corr. I*, letter 33, p. 66, lines 72-76.

upholding the superiority of paganism over Christianity ? Demetrius ends his letter to his friend by telling him he must not judge truth on the basis of race, he must not prefer Plato simply because he is a fellow-Greek (lines 81-83).

George, whom even Demetrius himself considers "too much of a philhellene", was a minor representative of a stream of Platonism in Byzantine intellectual culture which in its enthusiasm for the master, whether consciously or not, at times verged on paganism. In spite of the Church's efforts to contain what it considered such a dangerous trend, Platonic revivals did occur throughout the course of Byzantine history. In the eleventh century the Platonist Michael Psellus, in the twelfth century his student John Italus found themselves at cross-purposes with the hierarchy because of their being "too much of a philhellene" (53). But it is interesting to note that the most striking example of what appears to be an outright paganizing Platonic revival occurs in the fifteenth century, within a generation of Cydones's death, in the works of the well-known philosopher George Gemistos Plethon (54).

Cydones, like his friend George and like many others of their time and their social position, was during the course of his education touched with lasting admiration for Plato. But he was no Plethon. If there ever *was* any possibility that his intellectual development would go the way of Plethon, this possibility was ended by his encounter, in his early thirties, with the theological works of Aquinas. In his correspondence with the philosopher George, Cydones exhibits his rejection of Platonism as an autonomous philosophical system. Aquinas's works had stimulated in him an

(53) On Psellus, see C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos* (Paris, E. Laroux, 1920 ; reprinted New York, Burt Franklin, 1973), esp. pp. 214-220. For Italus, see E. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Orientalia Christiana Analecta, 134 (Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1949) : and cf. J. Gouillard, ed., *Le Synodikon de l'Orthodoxie, édition et commentaire*, Travaux et mémoires, 2 (Paris, Boccard, 1967), pp. 56-60 (text) ; 188-202 (commentary). See now L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Miscellanea Byzantina Monacensia, 26 (Munich, Institut für Byzantinistik, 1981).

(54) See the major study of Plethon by F. Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra* (Paris, Les Belles Lettres, 1956).

admiration for the less mystical, more logical thought of Aristotle, generally viewed by the Byzantine Church as less of a threat to Christian faith. But the encounter with Aquinas and his Aristotelian thought did not result in his total rejection of Plato, only of Platonism considered as a philosophical system. There are numerous and frequent references to Plato's works in Demetrius's letters, and the emperor Manuel II, whom Demetrius had tutored as a child, when writing to Cydones in later life refers to Plato as "your companion" (55). It is clear that for Cydones and for many of his contemporaries Plato remained something more than a philosophical affectation. A "Platonic sensibility" existed, a classical model of refinement and language which Byzantines like Demetrius could not afford to put aside.

And this was precisely one of the reasons for Demetrius's great attraction to the work of Aquinas. With the Dominican theologian's use of Plato and Aristotle, of Greek philosophy, in his theological works there was no need for a total rejection of Greek philosophy as a thing antithetical to Christianity. In a letter to the empress Helen on the value of reading the works of St. Augustine which he had translated, Cydones had praised Augustine by asking the rhetorical question : "Who knew more than he what parts of Plato and Aristotle were in keeping with the faith" (56) ? He could very well have said the same of Aquinas who in Demetrius's eyes had shown wherein lay the eternal value of Greek philosophy, nearly the equivalent of Greek culture for him.

Aquinas's affirmation of the basic validity of Greek philosphy in a Christian context also helped Cydones toward solving for himself a major problem raised by one of the theological controversies of his age which I mentioned earlier, the controversy over the theology of

(55) G. T. DENNIS, ed., *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 8 (Washington, D.C. : Dumbarton Oaks, 1977), letter 14 to Cydones, p. 39, line 28 ; cf. letter 62, p. 173, line 12. See also letter 3 to Cydones, pp. 6-11, concerning a copy of Plato which the emperor had secured for him from the monks of Athos. Cydones's philosophical treatise, *De contemnenda morte*, is a good example of the Byzantine cultivation of Plato in the fourteenth century. The text is published in *PG.*, 154, cols. 1169-1212 ; and by H. Deckelmann (Leipzig, Teubner, 1901).

(56) DEMETRIUS CYDONES, *Corr. I*, letter 25, p. 55, lines 22-24.

Gregory Palamas. This is not the place for any detailed treatment of the hesychast controversy, and I must refer my readers to the many learned studies of this intricate theological debate which arose in the third decade of the fourteenth century and remained in the background and at times the foreground of Byzantine intellectual discussions throughout Cydones's adult life and indeed until the fall of the city in 1453 (57). But there is no doubt that a contributing factor in Cydones's well-known hostility to Palamite theology was the extreme reluctance of Palamas, as a representative of Byzantine monastic culture, to admit any positive value to pagan Greek thought in Christian theology. One of the major complaints against Palamas brought forward by Cydones was that he was "ignorant", that is, not trained in philosophical reasoning, and that his theology violated the basic and to Cydones universally valid principles of Aristotelian logic (58). Not only did Aquinas's works provide Demetrius and other anti-Palamites, such as his brother Prochorus, with a theological and philosophical arsenal against specific points of Palamism, but Aquinas's creative use of the Greek philosophical tradition went a long way toward solving the far-reaching problem raised by Palamas in his argument with Barlaam : the validity of using a philosophical or speculative method in theology and, more broadly, the value of pagan culture in a Christian world. Demetrius discovered that Aquinas and other Latin theologians "compel human wisdom to serve the Gospel, just as a handmaid serves her mistress" (59).

(57) See, for example, the major study by J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia, 3 (Paris, Éditions du Seuil, 1959) ; IDEM, *Byzantine Hesychasm : Historical, Theological and Social Problems* (London, Variorum Reprints, 1974) ; and for a bibliography of more recent works, D. STIERNON, "Bulletin sur le Palamisme", *Revue des études byzantines*, 30 (1972), pp. 231-341.

(58) DEMETRIUS CYDONES, *Apology III*, p. 433, lines 70-75. Cf. Barlaam the Calabrian, "VI Epistola di Barlaam Calabro a Gregorio Palama", ed. G. Schirò, *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 6 (1936), p. 88, lines 283-284 ; Barlaam says Palamas is λίαν ἀμαθὴς καὶ ἀπαίδευτος in dialectical reasoning.

(59) *Apology I*, p. 388, lines 22-23. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 2 : "Haec scientia [i.e., theology] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis non quod ex necessitate eis indigeat, sed a majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur ... non accipit ab aliis scientiis sicut a superioribus, sed utitur eis tamquem inferioribus et ancillis".

Aquinas's theological system thus offered Cydones a means of resolving two interrelated sets of dilemmas, those raised by Palamas and those raised by the general breakdown of Byzantine intellectual life amid the civil and political upheavals of the fourteenth century. In his study of Aquinas and of other Latin theologians, some of whose works he translated for the benefit of his countrymen, Demetrius had come to lose faith in the traditional Byzantine view that the world was divided into two groups: the Byzantines themselves, who were the heirs of Plato and Aristotle and all learning, and everyone else, including the Latins, who were "barbarians" incapable of any intellectual achievements (60). But even more than this, he had come to reject the centuries-old image that the Byzantines had of themselves and their empire. The city founded by Constantine, girded with divine protection, had become the New Rome, which embraced the whole of the *οἰκουμένη* or civilized world (61). In the Byzantine theory of empire the secular rulers of medieval Europe were barbaric upstarts whose authority could not be considered legitimate, since all political authority in the Roman Empire was in the hands of Constantine's successor, the emperor in Costantinople.

But now, in Cydones's opinion, Byzantium was inferior to Western Europe not only on the cultural and intellectual planes, but in the political sphere as well. The strength of the Byzantine state had been broken by the Latin conquest of 1204, and its attempted recovery in the reign of Michael VIII had been undermined by the civil wars and Turkish conquests of the fourteenth century. Its strong economic position had long been challenged by the Italian maritime republics, Venice and Genoa, whose merchants and fleets monopolized its trade. The imperial treasury, which Demetrius had a hand in supervising, had suffered irrecoverable losses from the destructiveness of the civil wars which had plagued the empire in his own lifetime. The Byzantine Church, too, in his judgment, had

(60) *Apology I*, p. 365, lines 77-86. Cf. I. Ševčenko, "The Decline of Byzantium seen through the Eyes of Its Intellectuals", *Dumbarton Oaks Papers*, 15 (1961), pp. 167-186, esp. 172-176; and Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert* (Munich, Beck, 1952), pp. 118-121.

(61) Cf. C. Mango, "Byzantinism and Romantic Hellenism", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28 (1965), pp. 30-31.

lost its position of unrivaled authority. Torn into factions, frequently mixed with political motives, by the hesychast controversy, it had ended by being dominated by the Palamite monks whose doctrine he considered a terrible error and whose attitude to theology he believed destructive to learning. The old view of Byzantine self-sufficiency and grandeur was more a myth than a reality.

Demetrius contrasted what he saw as Byzantium's decline with the peace, prosperity, and flourishing intellectual life of Western Europe. Although this image of the West, presented by him in his *Apology I* and in his correspondence (62), is highly colored and not entirely realistic, it served him as a rhetorical means of emphasizing the sorry state of the Byzantine polity. Old Rome, he believed, far from being decadent as the Byzantine arguments would have it, was thriving. Historically, he noted, Rome was actually the mother-city of Constantinople, the New Rome (63). As such, it was the most likely source of help for the faltering empire, beset by the military aggression of the Ottoman Turks. Though most Byzantines still regarded Western Europe as an enemy or threat, Demetrius was impressed with the idea of the historical unity of East and West, the two halves of a once-united Roman Empire (64). His sense of the unity of culture binding the two was certainly strengthened by his study of Aquinas's theology with its respect for Plato and Aristotle. At the same time, his sense of Byzantine cultural inferiority in comparison with Western Europe was somewhat assuaged by his recognition that Aquinas's synthesis would have been impossible without the Latin theologian's borrowings from the Greek

(62) *Apology I*, pp. 373-375. For Demetrius's description of the state of Byzantium, see p. 374, lines 57-66 ; cf. KIANKA, "The *Apology* of Demetrius Cydones", pp. 65-69. In his letter 28 to the grand domestic Demetrius Palaeologus, written in 1371, Demetrius says "the Great City [i.e., Constantinople] is merely a name (*Corr. I*, p. 58, line 10).

(63) DEMETRIUS CYDONES, *Apology I*, p. 372, lines 87-88 ; IDEM, *Oratio pro subsidio Latinorum*, *PG.*, 154, cols. 977-979.

(64) *Apology I*, p. 401, lines 39-45. See also Demetrius's letter to Andronicus Oenaeotes, *Corr. I*, letter 36, pp. 68-70, and the commentary by LOENERTZ, "Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic Oenéote, grand juge des Romains (1369-71)", *Revue des études byzantines*, 29 (1971), pp. 303-308, which contains a paraphrase of the letter. The Byzantine suspicion and fear of the Latins is mentioned by Demetrius in his *Oratio pro subsidio Latinorum*, cols. 961 B, 985 D, and 997 D.

philosophical tradition. Again, it is Aquinas's affirmation of the enduring value of Greek philosophy, nearly synonymous with Greek culture, which allowed Cydones to turn to a non-national intellectual system without losing his pride in his Greek heritage and to salvage it as well. To those of his fellow-Byzantines who objected with hurt pride that in his espousal of Thomism he was succumbing to "foreign influence" – today we would say "intellectual imperialism" – Cydones could reply that if they would only take the trouble to look more deeply into the Latin works they would find under the mask of a foreign language their own "Greek wisdom" which they were so proud of and so negligent of at the same time (65).

These two sets of dilemmas – that of the value of pagan culture in a Christian society and that of the general decline of Byzantium – eloquently expressed or alluded to in the pages of Cydones's apologias, speeches, and letters, were highly personal ones. But, as befits a man at the center of the intellectual and political life of his times, they were shared by a number of contemporaries. Not all chose Cydones's ways of resolving these dilemmas – by an espousal of Latin theology which ended in conversion to Roman Catholicism and by looking toward the military potential of Western Europe for the very survival of the Byzantine state. An anti-Thomistic reaction and an anti-Latin reaction were both important elements in the intellectual and political climate of the late fourteenth century. Unfortunately they can only be alluded to here (66). But Cydones's solutions were attractive to some, including a group of younger followers who pursued a path similar to his, learning Latin and translating works of Latin theology. Some, encouraged by Demetrius whom they recognized as their master, studied Aquinas's works and became members of the Dominican Order. Some went to Italy and were among the early bearers of Greek culture to the Italian Renaissance. Later figures, such as Cardinal Bessarion and Isidore of Kiev, not personally acquainted with Cydones, nevertheless became infected with his admiration for Thomism and for Latin

(65) *Apology I*, p. 366, lines 90-96.

(66) See, for example, PAPADOPULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις* ; BECK, "Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz", *Divus Thomas*, 13 (1935), pp. 3-22 ; and PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*.

culture through his translations and defenses of Aquinas. Through these men Cydones's influence was felt at the Council of Florence which, forty years after his death, ratified a union between the Roman and Byzantine Churches which Cydones himself had desired and worked for in both his political and intellectual careers.

Cydones's Thomism arose during a time of political and cultural turmoil in Byzantine life. For Demetrius and for many of his followers it was in itself an intellectually satisfying theological system. But it was far more than that; in fourteenth-century Byzantium it was a means of resolving, at least to some extent, the lifelong and perhaps ultimately insoluble problem of the integration of Christianity and inherited classical culture. And, beyond the strictly personal level, it was a means of coming to terms with the theology of the Roman Church. In an era of serious military threat from a non-Christian enemy who was ultimately to conquer, the need for such a rapprochement was clear and urgent. It is the tragedy of Cydones's life that, as his diplomatic efforts did not succeed in attracting military aid for his country, neither did his Thomism provide a generally acceptable, enduring, and unifying link between the Byzantine and Roman Churches.

Reston, Virginia. Frances KIANKA.

APPENDIX

Demetrius Cydones on Thomas Aquinas
Letter 333 to Maximus Chrysoberges (*Corr. II*, 266-268)

You are right to devote yourself to the works of St. Thomas, and you are right not to feel the same way as the envious who would not even wish to be well treated by others, so that they would not be compelled to thank their benefactors. By gathering profit for yourself from all sides and by scrutinizing the gift, not the giver, you show yourself to be a man of intelligence. In this way you will have divine knowledge more richly dwelling in your soul, and you will supply it abundantly to others, since you are able, as the Scripture says, to bring out from your treasures things new and old (*Matt.* 13 : 52).

For the treasury of divine ideas in this man is really great, and you would not find any difficult question in the dogmas of the faith which he in his treatises does not either investigate in itself or demonstrate in his other questions and answers. And one would not be wrong to say that this is the thing most characteristic of his writings : that he presents the arguments opposed to the question as if they were spoken by opponents. After resolving these arguments in no ordinary way, but so that they have no effectiveness left, he then binds fast the object of inquiry with proofs from all sides, using evidence from Scripture, which takes precedence in all his works, and using also proofs from reasoning and from philosophy, in order that thus we might abound in strong proofs for the faith. I know of no one before him who used this manner of teaching. For, adding to the arguments supporting the thesis those which attempt to demolish it, and refuting these as being of no account, this is the best method of attaining knowledge, according to those who are experts in argumentation, since it leaves nothing remaining which by appearing suddenly like a thief would be able to rob us of the truth which we thought we had and send us away deprived of it.

Continue with your reading, therefore, and disregard those who consider that insulting fine men is equivalent to praising themselves. For if you do not stop collecting precious material from his works, guarding yourself from the unreasonable complaints of certain people, you will easily refute them whenever you have something of value to say concerning questions proposed in assemblies of men, while your critics are seen sitting speechless in their own shadows.

As for those passages which you say you do not understand very well, this may happen because of the subtlety of the thought which cannot be grasped easily, especially in theological studies, on account of their great distance from the human level. Your not easily wishing to draw away from the difficult spots, but often seeking to go back, and asking repeatedly those who know more will cure this. Perhaps, too, your difficulties are due to my ignorance as well. For I undertook the translation of the works of Thomas as a very young man, when I was not yet as accustomed to the Latin language as I wished. Then, too, the burden of government affairs and the duties which the emperor placed upon me at that time, that is, the necessity for me to learn and to make clear to him the needs of all, did not allow for a very accurate translation. One could also mention a third circumstance as the cause of your problems : the scarcity of books. For I had barely one book from which I had to translate, so that it was not easy to discover a corruption of the text or to correct it, since there was no other copy to compare it to in order to seek the true reading. There was no great supply of Latin books among us, and I had to be satisfied with those books found by chance.

What I said before, however, will help you the most in understanding what you read : not drawing back easily from the difficult passages, but considering them again, examining them carefully yourself and trying to learn from those who know more. And you say you thank me for the translation, but you would be acting more justly if you gave this thanks to the author of the work. It will be enough thanks for me if reading my translation brings some profit to you.

CHRIST AND EMPIRE, TIME AND CEREMONIAL IN SIXTH CENTURY BYZANTIUM AND BEYOND (*)

The focal point of this discussion will be the passage in Cosmas Indicopleustes which treats the dream of Nebuchadnezzar and the Vision of Daniel about the four kingdoms (1). I will use this passage to highlight some strands of thought in Cosmas which converge with sixth century and later political theory and political theology, and conspire to make up the conglomerate of ideas we tend to call Byzantine rather than late Roman (2). I will therefore view Cosmas less in the light of the small group of Nestorian Christians of which he was a member in Alexandria (3), than as a subject of the empire of Justinian.

In military terms, the Islamic conquests determined what the empire was to be until the eleventh century, but in intellectual and theological terms, the process of definition reaches back into the late antiquity and beyond. Recent work has shown that the later sixth century, so far from being a period afflicted by social division and cultural decline, when the classical tradition and late Roman political forms lost their hold, was instead a period of redefinition as

(*) I would like to thank Professor Arnaldo Momigliano and Professor Averil Cameron for their comments on an earlier draft of this paper.

(1) COSMAS INDICOPLEUSTES, *Christian Topography* (hereafter *CT*), II, 66-75, ed. W. Wolska-Conus (*Sources Chrétiennes*, 141, 159, 197, Paris, 1968, 1970, 1973, respectively).

(2) O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee*, Darmstadt (1956), and, in this present context, G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen und dem tausendjährigen Friedensreiche*, Munich (1972).

(3) See COSMAS, *CT*, II, 1-4 ; W. WOLSKA, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, Paris (1962), 63-85 ; N. V. PIGULEVSKAJA, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin (1969), 110-129 ; A. GUILLAUMONT, *Justinien et l'église de Perse*, *DOP*, 23-24 (1969-1970), 39-66.

to what society was an how it functioned. Two factors which were fundamental in this process of redefinition, as Averil Cameron has shown (4), were imperial ceremonial and the cult of icons. My present purpose is to show that in intellectual and theological terms, the redefinitions, although clearly manifest in society only in the later sixth century, began somewhat earlier. I will therefore view Cosmas, not as Herbert Hunger has described him, as a writer devoid of all critical sense (5), but as an author who, perhaps despite himself, tells us a great deal that is of interest about his own time by making classical learning "take a back seat" earlier than most.

I will thus be interested less in his cosmography, his scientific results, than in the way in which he reaches those results. It would be difficult to call Cosmas an original thinker, for apart from his accounts of his travels, almost everything he says was derived from earlier sources (6). Rather, what is interesting about Cosmas is the economy and consistency of his thinking, which enabled him to form a coherent and integrated system about, first, the nature of knowledge, second, the shape of space or of the universe, third, about time, and fourth, about society.

To begin with, I will comment on these four ingredients of Cosmas' system, and will then go on to relate what he says to certains aspects of Byzantine ecclesiastical and imperial ceremonial, to icons, and to Byzantine political thought of the ninth century.

First, then, the nature of knowledge. Cosmas' declared aim is to prove that the earth is not round (7), but rather, is a vaulted rectangular structure divided into an upper and a lower half, which halves do not only stand for, but actually are, heaven and eternity

(4) Averil CAMERON, Images of Authority : Elites and Icons in late sixth Century Byzantium, *Past and Present*, 84 (1979), 3-35 ; on the transformation of the classical heritage in late antiquity, see also, G. DAGRON, *Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'état*, in *Revue historique*, 241 (1969), 23-56 ; S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in late Antiquity*, Berkeley (1981).

(5) H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich (1978), 520.

(6) W. WOLSKA, *La topographie chrétienne* (1962), 113 ff. ; 219 ff.

(7) Cosmas (*CT*, III, 1) associates the origin of the idea of the spherical universe with the building of the tower of Babel, thus relating with each other pagan learning and defiance of God.

on the one hand, time and this mortal life on the other. This is the conclusion which, according to Cosmas, must arise if we accept *Genesis* and Scripture at large as true [8]. Cosmas thus at one stroke threw overboard centuries of philosophical and scientific endeavour not only by pagans but also by Christians [9], for such endeavour cannot, according to him, contribute to knowledge. With this, however, it is worth noting that one strand of classical thinking did survive in Cosmas, namely the idea that man was created a reasonable animal, walking upright with this eyes raised to heaven, as Plato had said in the *Timaeus* [10]. However, as soon as Cosmas has picked up some strand of classical philosphical thinking, he will at once part company with it : as he does here. For to him, human reason is not the faculty of discursive or logical thought, but the recipient of divine teaching : animals have no reason, and this is manifest not so much in their inability to think, as in the fact that they are not taught by God. By divine teaching, Cosmas means progressive teaching, which takes place at many levels : man is taught not only by direct acts of God, as when there is an earthquake [11], or as when Christ purged the temple [12], or as when the Roman empire is defeated in war as a deterrent from sin [13]. Man is also taught about his destiny in creation as a whole by what is revealed in scripture about the nature of the universe : but *nota bene*, man does not learn about this latter point by scientific or philosophical reasoning. At best, such reasoning, or rather, observation, can serve to confirm what is already known by other means. In short, according to Cosmas, there is no way in which one could say that knowledge is generated in man : instead, knowledge is passed on to man from God. The result is a passive human reason, rather than an active one [14]. There was thus no bridge between

(8) *CT*, Prologue, 4-7, and throughout the work.

(9) S. SAMBURSKY, *The physical World of late Antiquity*, London (1962) ; see also, B. SCHLEISSHEIMER, Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahthundert, in *Byzantinische Forschungen (Polychordia, Festschrift F. Dölger)*, II (1967), 318-344.

(10) *Timaeus*, 44 d ff. ; 91 d. ; *CT*, III, 22-23 (cf. 30) ; 43.

(11) *CT*, II, 106.

(12) *CT*, III, 22-23.

(13) *CT*, II, 75.

(14) See *CT*, III, 69-78 on the interaction of divine instruction and human

Cosmas and his opponents, adherents of classical philosophy, whether they were Christian or not (15).

Second, Cosmas' theory about the shape of space, or of the universe. This is related to the preceding because the bipartite rectangular structure of the universe was revealed to man in prophecy and in the New Testament. The book of *Genesis* is accordingly comprised in prophecy, and Moses is regularly called the "cosmographer of creation" (16). As regards the New Testament, it confirms what is already known from the Old, for where did Christ ascend to of it was not to the heaven above, the heaven which is separated from this world by the "waters above the firmament" (17), and to what place will we ascend if it is not to this same above which is so regularly mentioned in Scripture ?

What is notable about this "Christian Topography", as Cosmas called it, is that it is blissfully free of any theory of matter or of the relation between the material and the non-material, and of all the problems which will arise once questions regarding the nature of matter are raised (18).

Unlike his contemporaries, Cosmas did not attempt to untie this Gordian knot, in which are bound up not only the relation between matter and the non-material, but also the relation between body and soul. Instead, Cosmas extended the allegorical exegesis of scripture in such a way as to make of the allegory a material reality. That is, for Cosmas the Old Testament Tabernacle was an image – among

reason ; *CT*, II, 80, the structure of the universe is revealed by prophecy and scripture, not deduced ἐκ στοχασμῶν, ἢ ἀπὸ γνάθων ἢ ἐκ σοφίας ἀνθρωπίνης (cf. above, n. 7).

(15) W. Wolska, *La topographie chrétienne* (1962), 147 ff.

(16) The bipartite nature of space is explained in *CT*, prologue 4-5 and throughout the work. On Moses, *CT*, V, 111, repeated in *Chron. Pasch.*, 142, 5 (Bonn).

(17) *CT*, II, 20 ; 22 ; IV, 21.

(18) R. Renehan, On the Greek origin of the Concepts Incorporeality and Immateriality, *Greek Roman and Byzantine Studies*, 21 (1980), 105-138, and for the later period, J. F. Callahan, Greek philosophy and the Cappadocian Cosmology, *DOP*, 12 (1958), 31-57, esp. 40 ff. ; H. A. Wolfson, The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler, *DOP*, 16 (1972), 65-93 ; for Cosmas' solution to the problem of the souls of the spheres see *CT*, 1, 12 ; II, 83 ; 97, 103.

the terms he uses are τύπος [19] and ἐκμαγεῖον [20] – of the universe. The outer part of the Tabernacle stood for this lower earth, its inner part for heaven [21], and when the veil which separated the two was torn asunder when Christ died on the Cross, a passage was opened from earth to heaven [22]. Also, the actual proportions and shape of the tabernacle portrayed the proportions and shape of the universe in a straightforward, literal and material sense, so that by studying the shape and proportions of the tabernacle, one will know the shape and proportions of the universe [23].

Because Cosmas dispensed with a theory of matter, his allegory and his reality can be identical, which is to say that his allegory, when it deals with the relationship between an artefact and a natural phenomenon, or natural phenomena, such as the universe, does not have to take stock of any Platonist theory of imitation, whereby the artist's portrayal of a prototype is one step removed from its material prototype and more than one step removed from its ultimate, immaterial, intelligible prototype [24]. In other words, it is by dispensing with the hierarchy of reality, a hierarchy ascending by a series of degrees from the visible material to the invisible immaterial universe, that Cosmas argues that the shape of the Tabernacle leads us to understand the shape of the universe, of space.

Later, I will suggest that a philosophical approach such as this may provide some background to our understanding of the emergence of the holy images as a force in the society fo the later sixth century.

Third, Cosmas' view of time : if space is bipartite, that is divided into heaven and earth, so is time : the point of division here is the incarnation, when the nature of time changed [25]. Before the

(19) E.g. *CT*, II, 35 ; III, 51 ; VII, 87 with picture.

(20) *CT*, V, 20.

(21) *CT*, II, 35 ; III, 16 ; see also JOSEPHUS, *Ant.*, III, 74, and for further parallels, R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi*, 141), Rome (1948), 25-27 ; W. WOLSKA, *Topographie chrétienne* (1962), 113-146.

(22) *CT*, II, 35 ; V, 24.

(23) *CT*, II, 19 ; V, 112, and *CT*, V, 177 summary of the content of prophecy regarding the shape of the universe.

(24) This process of imitation is described by PLATO, *Republic*, X, 595 a ff. See also below at notes 72 ff.

(25) *CT*, prologue 7.

incarnation, man was taught and instructed by God through the prophets, but – Cosmas quotes this text from the Gospel of Matthew (26) – "The law and the prophets are until John" : henceforth, man will not be taught by the prophets, but by God himself, the result being that Cosmas, like other Nestorians, did not believe in original sin (27), for such a belief would curtail and belittle the unfolding of God's benificent plan for and teaching of man, who is the *σύνδεσμος*,the link between the upper and the lower part of the universe, the linking part of creation as a whole (28).

Since the law and the prophets are until John, all prophecies had been fulfilled by his time : that is, all prophecy points to Christ, and after he had come, there was no more to be said. The process whereby prophecy turned into history was over. This does not mean that no more can be learnt from prophecy : but, what can be learnt now is different. Before Christ, the didactic content of prophecy was twofold : one aspect we have already touched upon. It treats the structure of the universe, the below and the above, which in turn reveals the two states through which man passes : this life and the next, time and eternity (29). This aspect of prophecy therefore is universal : it is cosmography, and applies equally well before and after the incarnation. The second aspect is different : here, prophecy told of Christ's coming in the future, and this was an onwardgoing process : with lapse of time, prophecy became history, until the culminating event in that conversion of prophecy into history, that is, the incarnation, actually took place. With this, prophecy has completed its historical role : one can still learn from it that this is the way things happened, but the transformation of prophecy into history has ended.

Cosmas therefore interprets the four empires which Nebuchadnezzar saw in his dream under the image of the statue, and which

(26) *CT*, II, 23.

(27) *CT*, V, 78, cf. III, 2 ; see L. W. BARNARD, Pelagius and Early Syriac Christianity, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35 (1968), 193-196 and H. I. MARROU, Les attaches orientales du Pélagianisme, in *Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1968), 459 ff.

(28) *CT*, II, 86 ; VI, 253 ; cf. III, 34-35.

(29) The two parts of the universe, below and above, as related to this life and the next, respectively, *CT*, II, 20-23 ; 35 *δύο κόσμους, τοῦτον καὶ τὸν μέλλοντα* ; III, 55-56 ; V, 20.

Daniel saw in a vision as four beasts, as having already happened when Christ was born. None of these empires have anything to do with Rome, because they existed at a time when prophecy still did become history, whereas Rome came into being as an empire when that conversion of prophecy into history was completed (30).

This affects our fourth point, Cosmas' view of society, that is, his view of the Christian empire. Two questions arise about this, namely, when did this empire begin, and what sort of society is it ?

As to when the empire began, the answer is determined by one's view of society : do the facts of the incarnation and of the existence of a community of Christians make a Christian empire, or a Christian society which has a political identity and organisation, or not ? Orosius, who was not particularly interested in the idea of Christian empire, nonetheless answered yes to this question, and thus highlights how both Jewish and pagan prophecy, that is, prophets and Sibyls, converged on Christ and Augustus : they thus converged on the same point in time, when God fundamentally changed the nature of events (31). Eusebius, on the other hand, was not interested in Augustus : for him, the Christian empire in effect began with Constantine, and was to be continued by his sons and by his dynasty. Eusebius explained his historical perspective with an elaborate symbolic structure about the seasons and about the four horses of the solar chariot – the four horses standing for Constantine's sons – which came directly from pagan imperial theology (32). But more interesting in this present context is that both Eusebius and Orosius, as well as numerous others, took a person centered view of the Christian empire, that is, they anchored their theory in a particular individual or a particular reign (33). Such theories were accident prone : it only needed a change in dynastic policies to overthrow the whole structure : as happened with Eusebius' theory.

(30) Daniel : *CT*, II, 66-71 ; Roman empire, *CT*, II, 73 ; 74.

(31) See T. E. MOMMSEN, Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany, in his *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice, Cornell (1959), 299-348.

(32) S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, 166-168.

(33) See E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935.

In this sense, the theory of Cosmas was more resilient. Without reference to any one emperor, he posits the beginning of the Christian empire, of *οἱ νῦν βασιλεῖς*, in relation to Daniel's prophecies (34). That is, "the present emperors" began to rule after all Daniel's prophecies had been fulfilled, which is when Christ was born. For, as we have seen, the nature of time changed with this event, and, as I will now show, so did the nature of political authority, and therefore, of society.

To those exegetes of Daniel who found it imperative to respond to the pagan Porphyry's critique of this prophet – Porphyry having demonstrated that the compiler of the Book of Daniel lived in the time of Antiochus IV Epiphanes, and that therefore most of his prophecies were *vaticinia ex eventu* (35) – Cosmas responded by ignoring the entire issue. In part, this was because for Cosmas, Daniel's prophecy was not about individuals : thus, the Ptolemy whose inscription at Adoulis Cosmas had seen, and which occasioned his excursus on Daniel, was simply "one of those who ruled there, a Ptolemy" (36). Not for Cosmas those complicated reckonings with Daniel's chronology and number – symbolism, which had bedevilled the attempts of earlier exegetes at matching prophecy with historical events and historical individuals. Enough that the Ptolemy in question was one of those rulers who was comprised in Daniel's prophecy : the point about all of them was that their day was gone, because they belonged to the time before the law and the prophets were suspended by Christ's incarnation. Nor, therefore, was it very important to know when exactly Daniel had lived (37), for, whenever it was, it was also before that time.

(34) *CT*, II, 73.

(35) P. M. Casey, Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, *JTS*, 27 (1976), 15-33 ; see also, on different interpretations of the four empires, H. H. Rowley, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel. A historical Study of contemporary Theories*, Cardiff (1959), 70-137.

(36) *CT*, II, 54 ; cf. II, 73.

(37) This issue was a problem to Christians after Porphyry, for on it could depend the view to be taken of the nature and content of Daniel's prophecy ; thus Jerome, who had read Porphyry, nonetheless insisted on taking Daniel as a historical personage : see Jerome, *Commentariorum in Danielem libri III (IV)*, Prologue ; Visio I, 21 ; Visio VI, 1 f. ; Visio VII, 1.

This is not to say, however, that Daniel has nothing to say to those who live after the incarnation : for, firstly, he predicted the coming of Christ (38) ; and, secondly, by interpreting both the stone which fell from heaven and destroyed that statue and the figure of the Son of Man who came on the clouds of heaven (39) as Christ, Cosmas argues that the empire which then came into existence is the eternal empire of God "which has a beginning but no end" (40). This empire is that of Rome, to which Christ himself as man was subject, and, as Cosmas points out, paid tax (41). The Roman empire therefore is eternal, as, according to Cosmas, is expressed by the fact that during Christ's lifetime the emperors adopted the titel *αἰώνιοι*, and, moreover, it is universal, for, throughout the world, its currency is used in trade (42).

In more specific terms, the Roman empire is not a successor to that of Nebuchadnezzar or that of Macedon – not yet does it follow upon "either the state of the Jews or their felicitous laws", which, rather, the Romans destroyed (43). Instead, the Roman empire is "the minister of the dispensations of Christ", and "participates in the dignity of the empire of the Lord Christ" (44).

With all this, the nature of the political authority which the Roman empire exercizes is radically different from the political authority of other empires, because no definitive distinction can now be made between secular and sacred authority, or between society on this earth and the society of the life to come. Therefore, while in practice, authority is exercized by individuals, it matters very little in theory who in particular the individual is, for what ultimately matters is the kingship of Christ, under which the Roman empire will last until, and continue beyond the last Judgement.

Cosmas interprets Daniel's prophecies synoptically : that is, unlike other exegetes, he correlates Nebuchadnezzar's dream with Daniel's vision, the point being, as he says, that prophetic vision was

(38) *CT*, V, 173-174.
(39) *Daniel*, 2, 34 ; 7, 13 ; *CT*, II, 69.
(40) *CT*, II, 73.
(41) *CT*, II, 74.
(42) Imperial title, *CT*, II, 74 ; currency, *CT*, II, 77.
(43) *CT*, II, 74.
(44) *CT*, II, 75.

addressed to Jews and gentiles, to Daniel the Jew, and Nebuchadnezzar the gentile alike (45). With this, Cosmas has resolved the tension between prophecy, which, as he views it, is God's ongoing teaching of his people, and apocalyptic, the announcement of a definitive terminal point, a tension which Christianity took over from Judaism (46). There is accordingly no incongruity, no shift of focus required to explain why the Romans should absorb something of the role of the chosen people of the Old Testament. Divine election is indeed specific: it was the Roman empire, not another (47), which was the minister of the dispensations of Christ, but this is not to deny that divine election is universal, for the Roman empire was itself universal. Cosmas' view of history was prophetic: he therefore needed no theory of historical causation other then prophecy to account for the Roman empire finding itself in the position of ministering to the kingship of Christ. For this was the way God had disposed it and the prophet Daniel had expressed it. In the course of this prophecy being translated into history, the Roman empire, a unique political entity, and a unique society, came into existence (48).

From creation onwards, according to Cosmas, man had been the σύνδεσμος, the link between the upper and the lower worlds; analogously, I would like to suggest, the Roman empire, by being

(45) *CT*, II, 66-67.

(46) N. COHN, *The Pursuit of the Milennium*, revised ed. Oxford (1970); specifically, see A. MOMIGLIANO, *Flavius Josephus and Alexander's visit to Jerusalem*, in *Athenaeum*, 57 (1979), 442-448; P. VIDAL-NAQUET, Flavius Josèphe et Masada, in *Revue historique*, 260 (1978), 3-22; E. BICKERMANN, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*, New York (1967), 61-135. On the influence of Josephus in Byzantium, see R. FISHMAN-DUKER, The Second temple Period in Byzantine Chronicles, in *Byzantion*, 47 (1977), 126-156.

(47) See *CT*, II, 76-77 on Iran in relation to the Roman empire: also, A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, (above n. 3) and Averil CAMERON, *Agathias on the Sassanians*, *DOP*, 23-24 (1969-1970), 65-103.

(48) See *CT*, II, 74; we may note in passing that at this very time, the church of S. Sophia was viewed as an architectural expression of Byzantium's unique society; on the idea in Corippus, see Averil CAMERON, *Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris*, London (1976), commentary on IV, 283; see also, C. A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Vienna (1968), no. 12 and G. SCHEJA, Hagia Sophia und Templum Salomonis, in *Istanbuler Mitteilungen*, 12 (1962), 44-58 (and further, below, p. 65).

the minister of Christ's dispensations, was such a *σύνδεσμος* – a *σύνδεσμος* which extends from the incarnation to the last Judgement, the timespan in which the transition from this lower into the upper world is being accomplished. In order words, man as a "link" is no longer only a theological entity, but a theological entity which is at the same time a social and political reality and a historical fact.

We must, however, define more closely this kind of historical fact. Prophecy treats what has not yet come into being ; that is, the prophesied event, such as the incarnation, will in due course become history and will thus supplant prophecy. Further, according to Cosmas, prophecy ended with John : there can be no more of it (49). The Roman empire thus stands at the climax where prophecy and history have joined, and there can be not further development from this point : only a looking back on how this state of affairs has come to pass. Firstly, therefore, nothing new can happen in history henceforth, and secondly, there is no room for political protest. For prophecy, itself one of the chief vehicles for protest in the ancient world, had "officially" come to an end, and quite apart from that, to protest against the empire which is the minister of Christ's dispensations would be impious (50). Students of Byzantium will here recognize an attitude which recurs throughout Byzantine history until the fall of Constantinople : namely, Byzantine political theory had no room for a fully worked out theory of resistance to political authority (51).

I will now go on to show that Cosmas' ideas, however interesting in themselves, have a wider significance, in that they help us to pinpoint some of the changes which made the late Roman into the early Byzantine empire. I will identify these changes by examining, first, a certain aspect of ecclesiastical ceremonial, taking as my point of reference a group of sermons dating from the late fifth to the early seventh centuries, which may be described as "dramatic homilies" ;

(49) See Cosmas' survey of prophets from Adam to John, *CT*, V, 67-176, and his summary of prophecy, history and the two conditions, that is, this life and the next, earth and heaven, *CT*, V, 177.

(50) This attitude goes back to pre-Constantinian Christianity : see G. E. CASPARY, *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*, Berkeley (1979), esp. 125-181.

(51) E. BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford (1957), introductory essay.

second, some aspects of Byzantine imperial ceremonial ; and third, icons. Finally, I will conclude with some observations about Constantine the apostle of the Slavs.

To begin with the dramatic homilies, i.e., ecclesiastical ceremonial, which is, in this context, not actual ceremonies carried out, but the events of the redemption viewed as events which recur each year in such a way as to fuse time and eternity into one, because each year the events of the redemption are reenacted in the festivals of the church. A series of early Byzantine sermons heightens this element of reenactment (52), in that the sermons narrate the event being celebrated on any given feastday as dialogue, and as description of characters and scenes. The events thus described are the Annunciation and Nativity, the Passion and Resurrection. The sermons which most abound in analysis of character and dialogue are those on the Annunciation : here we meet the Angel Gabriel as a lovely young man, and the Virgin, puzzled and coy in turn, wondering "how this shall be", and next the same Virgin explaining her difficult situation to an ill-tempered Joseph. For the Passion, the scenario is very different : accusations of Judas and the Jews taking the form of a dialogue with the preacher are intermingled with commentaries on the unfolding of the redemption, all presented so as to recreate the scene before the audience here and now.

The "drama" culminates in the sermons on the resurrection, where Christ is depicted as breaking down the gates of Hell, while the powers of death, personified as Hades and the Devil (53), the former represented as a coward and the latter as a rogue, debate how to deal with the contingency in mutual recrimination. Christ then brings forth from hell the prophets, beginning with Adam and ending with John the Forerunner, each uttering his prophecy about this very event – for as we know from Cosmas and many other exegetes, all prophecy culminated in this great advent (54).

(52) See the still authoritative study of G. La Piana, *Le rappresentazione sacre nella letteratura bizantina* (1912, London, 1971), with G. La Piana, The Byzantine Theatre, in *Speculum*, 11 (1936), 117-211. For the homilies of Proclus of Constantinople (*Rappresentazione*, 202 ff.) see F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (*Studi e Testi*, 247), Rome (1967).

(53) For whom see *Revelations*, 6, 8.

(54) The theme of the descent into hell was a very ancient one and spread throughout the Byzantine world and beyond : J. Kroll, *Zur Geschichte des*

These processions of prophets were something of a stereotype in Byzantine literature : in his fifth book, Cosmas presents one of the earlier versions, long sections of which were reproduced verbatim in the Paschal Chronicle (55). In Cosmas as in the sermons, the prophecies are now retrospective in that they refer to Christ ; at the same time, they are still relevant, as we have seen, precisely because they do culminate in Christ, the person in whom history and prophecy merge.

With what we have already learnt from Cosmas about time after the incarnation and about the nature of the Byzantine empire, I will now offer an explanation of the concept of time which underlies not only the dramatic homilies but also certain parts of Byzantine imperial ceremonial. The preachers of the dramatic homilies recreated the festival which, with each homily, they commemorated : by various devices, which had for centuries been refined and matured in the classical rhetorical tradition (56), they brought the occasion of the festival before the very eyes of their listeners. Moreover, quite regularly we encounter, especially at the beginning of these homilies, statements such as the following, about the presentation of the Virgin in the Temple :

Spieles von Christi Höllenfahrt, in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1927-1928* (1930), 257-301, and his *Gott und Hölle. Der Mythus vom Descensuskampfe*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, 20 (1932). A. VAILLANT, *L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ* (Radovi Staroslavenskog Instituta, 3), Zagreb (1958), Greek text with tenth century Old Slavonic translation and French translation ; S. DER NERSESSIAN, An Armenian Version of the Homilies of the Harrowing of Hell, *DOP*, 8 (1954), 201-224. The question of Byzantine influence in the West is discussed by LA PIANA, *Rappresentazione*, 277 ff. ; see also: E. K. RAND, Sermo de confusione diaboli, in *Modern Philology*, 2 (1904), 261-278. K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford (1933) and N. D. SHERGOLD, *A History of the Spanish Stage*, Oxford (1967) do not consider the possibility of Byzantine influence on the liturgical drama of the Western church. The channels for such influence, however, existed : see P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brussels (1950), 136 ff. ; Averil CAMERON, The Byzantine Sources of Gregory of Tours, *JTS*, 26 (1975), 421-426.

(55) H. HUNGER, *Profane Literatur*, I, 329.

(56) On the schooling of an orator, see S. MACCORMACK, Latin Prose Panegyrics : Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire, in *Revue des études Augustiniennes*, 22 (1976), 29-77, and below n. 59.

> Come here, let us eagerly approach the Mother of God and behold the divine mysteries which are given to her : how *today* the all-holy one is brought to the temple of God by her parents ...

Or, about the Annunciation :

> *Today* Gabriel who stands in the presence of God comes to the holy Virgin and addresses her with the "Greeting to you who are highly favoured" (57).

Or, about Palm Sunday :

> *Today* the faithful celebrate the royal presence : let us go out to meet the king ... Behold, he has come, behold, he approaches, behold he is here. Again he enters Jerusalem ; again the cross is made ready ; again the bond of Adam is broken ... again the faithful are saved.
>
> This is the branch that sprang from the root of Jesse : those who welcome him *today* urge him on ; they hold palmbranches and call blessings on him as the conqueror of death, saying, "Hosanna, blessed is he who comes in the name of the Lord" (58).

We see now that the preacher not only recreates in words the event which gave rise to the festival, but also speaks of the event as happening "today" or "again" in such a way that the lapse of time intervening between the original occurrence of the event being commemorated and its commemoration in the festal homily is eliminated. The event in question happens now, as it likewise does in some of the kontakia of Romanos, which also contain the dialogue, parallel clausulae, anitheses and rhymes which characterize the homilies (59). On the Nativity, Romanos thus says :

> Today the Virgin gives birth to him who is beyond substance ; and the earth offers a cave to him who is unapproachable. Angels with shepherds give praise, and by a star the Wise Men make their way. For unto us is born a little child, God of all time.

(57) Presentation, *PG*, 98, 312 C ; Annunciation, *PG*, 10, 1148, italics mine.

(58) *PG*, 86, 2, 2913 AB, and 2917 C, italics mine.

(59) See La Piana, *Rappresentazione*, 171-199 and E. Norden, *Die antike Kunstprosa* (1915, Darmstadt, 1958), 810-960 ; an important addition to Norden's material is Melito of Sardis' paschal sermon, most recently edited by S. G. Hall, *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments*, Oxford, 1979.

> Bethlehem has opened the gates of Eden ; come let us see. In a secret place we have found delight ; come, let us partake of paradise within the cave (60).

This kontakion moreover describes the familiar Byzantine iconography of the Nativity : Christ born, not in a stable, but in a cave – the cave into which he will enter to bring up the dead from Hades (61). This is the scene which is described by Romanos in some of his kontakia on the Resurrection (62), and it also recurs in the dramatic homilies where the prophets welcome Christ with their prophecies – this being another well-known episode in Byzantine art : or rather, it is the one Byzantine iconography for the Resurrection : Christ in a blaze of glory brings up Adam the first man, and those who after him foretold Christ's coming (63).

What, then, is the nature of the timespan between the incarnation and the occasions on which, throughout the ecclesiastical year, the events of Christ's life were commemorated, or rather, reenacted, in such a way that they could be said to happen "today" ? Here, Cosmas can provide us with an answer. The empire is the minister of the dispensations of Christ, and it is eternal – in effect, it is already the kingdom of Christ. In this empire, the annual celebration of the resurrection of Christ and of the resurrection of prophets and patriarchs "today" anticipates the last judgement, when all of us will rise. And the last judgement will bring about the final migration of all of us from this earth below to heaven above. As regards the nature of this migration, and the nature of the timespan between now and when the migration will happen, a timespan which is matched at the other end of the scale by the timespan which elapsed between the incarnation and now, it is crucial to understand that the kingship of Christ is operative throughout this period, as is visibly

(60) Tr. C. A. TRYPANIS, in *The Penguin Book of Greek Verse*, London, 1971, 392 (Romanos, *Cant.*, 1).

(61) H. (PETZOLD, Die heilige Hohle, in *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatschrift*, 44 (1968), 450-467.

(62) See especially Romanos, *Cant.*, 26.

(63) A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, London (1969), 123-127 ; A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris (1936), London (1971), 245-249.

expressed by the existence of the Byzantine empire, which is itself the kingdom of Christ (64).

Time is no longer the kind of the time where prophecy is converted into history, because prophecy has ended, the future which it predicted has happened. In this perspective, which pervades the *Christian Topography*, Cosmas' "system", as I called it earlier, exactly as in the dramatic homilies and in Romanos, eternity has invaded time in such a way that time is no longer viewed as containing a sequence of events, past, present and future : rather, because time has taken on an aspect of eternity, past present and future converge on one single focal point : they all happen "today".

Next, we will see that something of this kind also occurred in Byzantine imperial ceremonial as recorded by Constantine Porphyrogenitus. With this, we move from the earlier sixth century of Cosmas and Romanos and of some of the dramatic homilies I have cited to the Macedonian emperors of the tenth (65), the point being, that we are exploring Cosmas as an early indicator of certain features which became fundamental in Byzantine life and thought.

Themes familiar from Cosmas, Romanos and the dramatic homilies recur in the *Book of Ceremonies*. Thus, for the festival of Pentecost, some of the acclamations run :

> (Our emperors,) crowned by God, the Trinity which has no beginning manifestly and undividedly consents to your coronation. For

(64) Cf. P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Stockholm, 1962 ; F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington D.C. (1966), 712-715, and below n. 67

(65) The trajectory from the sixth century to the Macedonian period – although there are difficulties in covering such a long time – span – is familiar in art history : for an important statement of the issue, see G. MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, London (1963), 108-134 ; S. MACCORMACK, Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius, *CQ*, 25 (1975), 131-150, and, for the beginning of the period, Averil CAMERON, The Theotokos in sixth century Constantinople, *JTS*, 29 (1978), 79-108. Where in the sixth century, S. Sophia stood for the temple of Solomon, in an idiom Cosmas would have understood (above n. 48), by the ninth, Constantinople as a whole had, for Byzantines, become the holy city : see on Constantinople as Jerusalem, Photius, Homily III, in C. MANGO, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, Washington D.C. (1958). For the context within which this evolution is to be understood, see G. DRAGON, Le Christianisme dans la ville byzantine, *DOP*, 31 (1977), 1-25.

> *on this day* the Father gave the Tables of the Law to Moses, the Son bestowed the Holy Spirit on the disciples, and the Holy Spirit himself is manifest under the form of tongues of fire. Threefold is your fesival, and today the consubstantial Trinity which has crowned you is professed.
>
> God the Holy Spirit *today* was manifest in tongues of fire, and, having regarded you, Benefactors crowned by God, as worthy of the purple and crown, has judged by his divine counsel that you should rightly rule over the Romans (66).

As in the dramatic homilies, the past event is subsumed under its present celebration, past and present are fused into one. In addition, the emperors are here specifically comprised in the celebration of Pentecost, just as they are comprised in all the imperial and ecclesiastical ceremonial of Constantinople – that is, Cosmas' idea that the Byzantine empire is the empire of Christ is now expressed in ceremonial. This point is spelt out very clearly at the beginning of the *Book of Ceremonies*, which describes the imperial procession to S. Sophia. At the outset of this procession, the image of Christ in the Chrysotriclinium, which depicted him seated on a throne, was revered, and next the emperors received the proskynesis of the praepositi of the palace. This ritual not only expresses the familiar hierarchy between Christ and emperor, but also the overlap in their dominion. An an acclamation for the imperial triumph expresses it,

> Son of God, rule with them (67).

Just as the dramatic homilies recreate the event they commemorate, so the triumph itself recreated in ceremonial the culminating moment of victorious battle, in that the emperor at the Column of Constantine places his foot on the neck of the defeated enemy leader in the old Roman gesture of *calcatio colli*, at which point, all the other captives fall to the ground. The accompanying acclamations, however, place this ritual into a Biblical context, thus drawing together different points in the past to make one single present :

(66) *De Cer.*, I, 6 (Bonn, p. 60), italics mine.

(67) *De Cer.*, II, 19 (Bonn, p. 612), cf. II, 43 (Bonn, p. 650). The evolution which made statements such as this possible is traced in S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*.

Let us sing unto the Lord. For he has gloriously vindicated himself. Horse and rider he as thrown into the sea (68).

Who is a great God as our God ? Thou art the God who performs marvels.

He will place under their feet every adversary and enemy (69).

Victory makes the empire universal, not merely in theory, as Cosmas had visualized it, but also in fact. In Byzantium, this idea found expression not only in he old Roman maxim "parcere subiectis, debellare superbos" (70) – that is, the empire must be victorious – but also, in a different idiom, in the ceremonial of triumph in the hippodrome. Here, after the captives and the booty had been displayed to the citizens of Constantinople, the captives, at the emperor's discretion, could be allowed to watch the chariotraces which followed : that is, they could in some way be integrated among the populace of Constantinople, the emperor's subjects, by being allowed to participate in what was once called "laetitia populi Romani" (71). In this way, the ceremonial of triumph spells out that the emperor's dominion is indeed universal.

It is universal not only in space but also in time, in a sense which now extented beyond Cosmas' "eternal" emperors, because, as the acclamations testify, the ceremonial we have described comprises, reenacts, the history of the Old Testament, the history of the chosen people directed by God. If we are to apply to this ceremonial the

(68) *De Cer.*, II, 19 (Bonn, p. 610). The juxtaposition of imperial victory with the victory of Moses and the Israelites was first implied on the Arch of Constantine : H. P. L'ORANGE and A. VON GERKAN, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin (1939), 65-71, and J. DOIGNON, Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz représentant le passage de la mer rouge : un symbole de triomphe sur la mort dans le cadre d'une iconographie aulique d'inspiration constantinienne, in *Cahiers archéologiques*, 12 (1962), 65-87. Eusebius took up the theme in *HE*, 9, 9, 8.

(69) *De Cer.*, II, 19 (Bonn, p. 611).

(70) *Aeneid*, 6, 853. The widening gulf between Latin West and Byzantine East in late antiquity is highlighted by Augustine's use of this passage in the *City of God*, I, preface ; I, 6 ; V, 12 with XI, 33 and XIX, 27. Contrast Cosmas above at n. 12.

(71) *De Cer.*, II, 20 ; on laetitia, see S. MAZZARINO, *'Annunci' e 'publica laetitia' : l'iscrizione romana di Fausto e altri testi*, in *Antico, tardo-antico ed èra costantiniana*, Dedalo libri (1974), 229-250.

terminology of Cosmas, then the ceremonial becomes an ἐκμαγεῖον or τύπος of history – both the history of the Old Testament and that of Byzantium – in the same way that the Tabernacle had been an ἐκμαγεῖον or τύπος of the universe. Similarly, the emperor typefies and reiterates the deeds of personages of the Old Testament, this being an aspect of the imperial office which in early Byzantium could also be depicted in art (72). Imperial art thus expressed in one medium what imperial ceremonial expressed in another, just as in the ecclesiastical sphere, the harrowing of hell in the dramatic homilies was spelt out visually in the art of the church. This correlation between imagery and ceremony, imagery and the spoken word, is based, obviously, on a parallelism of content.

But this is not all, and I will now outline some further ramifications in early Byzantium of the correlation between word and image, and the correlation of meanings which are transferable from one type of history, or one medium of expression, to another (73) with reference to the holy icons. We must here recall our discussion of Cosmas' theory about the shape of space, a theory in which he dispenses with any differentiation between a material and an immaterial universe, and therefore, by implication, between an image, which is composed of matter, and its prototype, which does not have to be. As we have seen, for Cosmas, the relationship between the universe and its ἐκμαγεῖον, the Tabernacle, does not include this dimension of matter in relation to non-matter.

This very dimension did, however, play a crucial part in any fully worked out theology of images, be it iconoclast or iconodule (74). But

(72) Above n 68 ; O. TREITINGER, *Oströmische Kaiser und Reichsidee*, 130 ff. ; E. VILLE-PATLAGEAN, Une image de Salomon en basileus byzantin, in *Revue des études juives*, 121 (1962), 9-33 ; S. SPAIN ALEXANDER, Heraclius, Byzantine imperial Ideology and the David Plates, in *Speculum*, 52 (1977), 217-237 ; J. TRILLING, Myth and Metaphor at the Byzantine Court. A literary Approach to the David Plates, in *Byzantion*, 48 (1978), 249-263.

(73) G. MATHEW, The Aesthetic Theories of Gregory of Nyssa, in *Studies in Memory of David Talbot Rice*, Edinburgh (1975), 217-222, at p. 219 ; for a balanced account on interpreting the meaning of late antique and early Byzantine visual imagery, see C. DAUPHIN, Symbolic or decorative ? The inhabited scroll as a means of studying some early Byzantine mentalities, in *Byzantion*, 48 (1978), 10-34.

(74) G. B. LADNER, The Concept of the Image in the Greek Fathers, and the Early Byzantine Iconoclastic Controversy. *DOP*, 7, 1957, 1-34.

what is difficult to assess is to what extent the theology of images was understood or considered important by the people who frequented the icons or objected to doing so, or even the people who, like Justin II, initiated the creation of some of the major icons of the empire, such as that of the enthroned Christ in the Chrysotriclinium, mentioned above. None of these people were, after all, theologians, and the question whether a Christian image was in fact an idol, which is where Plato's theory of imitation in art and the related problem of the link between matter and non-matter arise, was not necessarily a central concern to them (75).

The evidence of Cosmas may therefore serve as a cautionary tale against trying to explain the origin and continuance of the cult of icons in primarily or exclusively philosphical and theological terms : for, such an exercize may be missing the point. Rather, it should be noted that, as we have seen, Byzantines habitually thought in terms of transferred meanings, meanings transferred from time to eternity, from Old to New Testament, from action to ceremonial, and, therefore, from holy person to holy image. When thus Constantine, the apostle of the Slavs, explained to a group of Jews that the holy images were not idolatrous, he used precisely the Old Testament example of the Tabernacle which had served Cosmas in his exegesis of the shape of the universe, to make plain another type of transferred meaning, namely that of the holy images (76).

We have seen how pervasive ideas which were expressed by Cosmas became in the Byzantine empire. I would like to conclude with one last and quite specific example of this phenomenon, which at the same time indicates just how continuous Byzantine thinking about the empire could be. We know that the work of Cosmas was available in ninth century Constantinople, because Photius had a

(75) Note also, A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris (1951), 78, "Retenons donc ... que l'Église n'a pas jugé utile de définir une doctrine sur les images chrétiennes ... avant d'avoir été contrainte par les Iconoclastes". See also, on the circumstances of the emergence of the cult of icons, Sister C. MURRAY, Art and the early Church, *JTS*, 27, 1977, 303-345 and Averil CAMERON, *art. cit.* (above n. 4).

(76) M. KANTOR and R. S. WHITE, tr., *The Vita of Constantine and the Vita of Methodius*, in *Michigan Slavic Materials*, 13 (1976), Vita of Constantine, 10, p. 35 ; cf. *CT*, III, 34, where Cosmas draws an analogy between a city containing the image of an emperor and the universe, containing man, the image of God.

copy of it in his library [77]. As might be expected, he thought poorly of the book, but it seems that his pupil Constantine, the "apostle of the Slavs", whether or not he had actually read Cosmas, could think along similar lines. Constantine's first missionary journey took him to the Khazar court, where he encountered certain Jews and Muslims, with whom he engaged in discussion about the Roman empire, using arguments which look as though they had been taken straight from Cosmas. Thus he asked the Jews :

> Of whose iron kingdom, in your opinion, did Daniel think in the vision ? ... Who is the stone that was cut from the mountain by no human hand ? They answered, The Anointed One ... If it be interpreted according to the prophets that he has come already, as you say, why does the Roman empire still retain its dominion ? The philospher answered, It retains it not, for it is gone just as the others according to the image in the dream. Now our kingdom is not Roman but Christ's, as the prophet said, 'The God of heaven shall set up a kingdom which shall never be destroyed ... and it shall stand for ever" [78].

The same passage from Daniel was also quoted by Cosmas when expounding the eternity of the empire of his day [79]. This empire in Cosmas, although Christ's empire, was also that of Rome – as it is in Constantine's argument against his Muslim opponents.

> They questioned him ... Christ paid tribute for himself and others. Why do you not do his work ? ... We ask little, only one piece of gold ... The philosopher answered : When Christ paid tribute, which kingdom existed, the Ishmaelite or the Roman ? They answered, Obviously the Roman. Constantine said : Therefore you ought not to scorn us, for we all pay tribute to the Romans [80].

(77) PHOTIUS, *Bibliotheke*, codex 36.

(78) Vita of Constantine, 10 ; H. G. BECK, Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich, in *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo*, XIV (1967), 649-674, reprinted in his *Ideen und Realitäten in Byzanz*, London (1972), no. 4 ; F. DVORNIK, *Byzantine Missions among the Slavs SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Rutgers (1970) – (285-296 on the embassy to the Arabs mentioned below). The Vision of Daniel continued being considered by the Jews of Constantinople, see A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London (1971), 201-204.

(79) *Daniel*, 2, 44 ; *CT*, II, 74.

(80) Vita of Constantine 6 , the idea of the universality of the Byzantine empire

Another debate with Muslims was about prophecy :

> Tell me, ... why support you not Mohammed ? For he praised Christ highly in his writings saying he was ... the great prophet, and that he resurrected the dead and ... healed all sickness. And the philospher answered, ... Tell me, ... if Mohammed is a prophet, how can we have faith in Daniel ? For he said, 'Unto Christ all vision and prophecy shall cease'. How can he who appeared after Christ be a prophet ? For if we call him a prophet, we reject Daniel ([81]).

Constantine's citation of Daniel in this passage is an adaptation and conflation of Daniel 9, 24 "Seventy weeks are determined ... to seal up the vision and prophecy" with *Matthew*, 11, 13, "The law and the prophets spoke until John", a passage which Cosmas had quoted with a related purpose in mind ([82]). In short, Constantine is arguing the same point of view as Cosmas did, and is using a version of Cosmas' own argument.

Whether or not we interpret these overlaps between Cosmas and later texts as a direct influence of the former, what is clear is that Cosmas did bring together viewpoints and methods of argument which recurred later, and which, so I have tried to demonstrate, preconditioned the redefinition of society, the perhaps deliberate abandonment of classical culture and philosophy which characterize the empire between the death of Justinian and the rise of Islam. As everyone knows, this was not the end of classical culture and philosophy in Byzantium. But henceforth, they rubbed shoulders with quite unclassical ideas which became as ingrainted in Byzantine mentalities as the classical tradition itself.

When thus, some years after 1453, Michael Dukas recorded the events of the fall of the City, his mind turned to the world of the Old Testament :

was tenaciously adhered to : for a statement of it under Manuel II, see J. W. BARKER, *Manuel II Palaeologus (1391-1425). A Study in late Byzantine Statesmanship*, Rutgers (1969), 106-110, and on the wider implications, I. ŠEVČENKO, The Decline of Byzantium seen through the Eyes of its Intellectuals. *DOP*, 15 (1961), 167-186.

(81) Vita of Constantine, 11.

(82) *CT*, II, 73.

> On the Friday of the week after Easter, this Nebuchadnezzar arrived before the gates of Jerusalem.

And of the actual fall of the City he concludes :

> So now we, who have reached this last period of time ... are left dreaming of the liberation which is to come to us [83].

Stanford University. Sabine G. MacCormack.

(83) Chapters 37 ; 42 ; tr. J. R. Melville-Jones, *The Siege of Constantinople in 1453 : Seven Contemporary Accounts*, Amsterdam (1972), pp. 80 ; 116.

LES ÎLES DE LA MER ÉGÉE DE LA FIN DU XIe SIÈCLE À 1204

Ouvrages cités en abrégé

Revues.

AAA :	*Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν.*
ABME :	*Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος.*
Arch. Delt. :	*Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον.*
AE :	*Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς.*
AEM :	*Ἀρχεῖον Εὐβοϊκῶν Μελετῶν.*
BCH :	*Bulletin de Correspondance Hellénique.*
BZ :	*Byzantinische Zeitschrift.*
DOP :	*Dumbarton Oaks Papers.*
EEBS :	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν.*
EEKM :	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν μελετῶν.*
Krèt. Chron. :	*Κρητικὰ Χρονικά.*
REB :	*Revue des Études Byzantines.*

Ouvrages et Séries.

Ed. Bonn : Akropolitès, Génésios, Glykas, Kinnamos, Théophane Cont., Zonaras.

AASS : *Acta Sanctorum.*

AB : *Analecta Bollandiana.*

Ahrweiler, *La Mer* : Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer, La marine de guerre, La politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe s.*, Paris, 1966.

Alexiade : B. Leib, *Anne Comnène, Alexiade*, I-III, Paris, 1937-1945.

Benjamin de Tudèle : N. M. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Londres, 1907.

Bertolotto : G. Bertolotto, *Nuova Serie di documenti sulle relazioni di Genova con l'Impero bizantino dans ASLI*, 28, 1898.

Choniatès : I. A. Van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia*, Ser. Berolinensis, XI, 1.

Dolger, *Reg* : F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, I-V, Munich, 1924-1965.

EUSTATHE, *Commentaire* : K. MÜLLER, *Geographi Graeci Minores*, II, Hildesheim, 1965.

GAUTIER, *Défection* : P. GAUTIER, *Défection et Soumission de la Crète sous Alexis Ier Comnène*, *REB*, 35, 1977, pp. 215-227.

GERLAND, *Nob. Crét.* : E. GERLAND, *Histoire de la Noblesse Crétoise au Moyen Age*, *ROL*, XI, 1905-1908, pp. 7-144.

Géo d'Edrisi : P. A. JAUBERT, *La Géographie d'Edrisi*, Amsterdam[3], 1975.

It. Russes : Mme B. DE KHITROVO, *Itinéraires russes en Orient, traduits pour la Société de l'Orient Latin*, Genève, 1889.

JGR : *Jus graeco-romanum*.

KODER, *Negroponte* : J. KODER, *Negroponte Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft* (VTIB, I), Vienne, 1973.

KOLODNY : E. KOLODNY, *La population des Iles de la Grèce, Essai de Géographie insulaire en Méditerranée orientale*, I-II, Aix-en-Provence, 1973.

Michel CHONIATÈS : S. LAMPROS, *Μιχ 'Ακομινάτου Σωζόμενα*, I-II, Athènes, 1879-1880.

MM. : F. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, I-VI, Vienne, 1860-1890.

MOROZZO-LOMBARDO: R. MOROZZO DELLA ROCCA-A. LOMBARDO, *Documenti dei Commercio Veneziano nei secoli*, XI-XIII, I-II, Rome, 1940 (Regesta Chartorum Italiae 28 et 29).

PG : *Patrologia graeca* (MIGNE).

RHC OCC : *Recueil des Historiens des Croisades Occidentaux*.

SKOUTARIOTÈS : K. SATHAS, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, Vol. VII.

SKYLITZÈS : J. THURN, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, Berlin, 1973.

Suida : *Suidae Lexicon*, ed. Adler, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, I-V.

Tabula Imperii : J. KODER-F. HILD, *Tabula Imperii Byzantini*, I, *Hellas und Thessalia*, Vienne, 1976.

Testament de Xénos : N. B. TOMADAKIS, *Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ ξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ*, *Krèt. Chron.*, 2, 1948, pp. 47-72.

TM : *Travaux et Mémoires*.

T.-Th. : G. L. Fr. TAFEL-G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante*, Amsterdam, [2]1964.

VRANOUSSIS, *Hag. Keim.* : Er L. VRANOUSSIS, *Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου Ἱδρύτου τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς, Φιλολογικὴ παράδοσις καὶ ἱστορικαί μαρτυρίαι*, Athènes, 1966.

VRANOUSSIS, *Témoignages historiques* : Era L. VRANOUSSIS, *Πατμιακὰ Ζ' Ἱστορικὲς μαρτυρίες γιὰ τὴν Κρήτη τὸν ΙΒ' αἰ ἀπὸ πατμιακὲς πηγές, Πρακτικὰ Γ' Πανονίου-Συνεδρίου*, Athènes, 1967, pp. 35-46.

XANTHOUDIDÈS, *La Vénétocratie* : S. XANTHOUDIDÈS, *Ἡ Ἐνετοκρατία ἐν Κρήτῃ καὶ οἱ κατὰ τῶν Ἐνετῶν ἀγῶνες τῶν Κρητῶν, Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie*, n° 34, Athènes, 1939.

A l'intérieur de l'époque mésobyzantine, que nous situons entre le milieu du VIIe siècle et 1204, la période comprise entre la fin du XIe siècle et 1204 est, en ce qui concerne le monde insulaire égéen, la mieux connue grâce aux sources dont nous disposons : en particulier les archives de Patmos, les documents occidentaux (notamment les actes notariés vénitiens), les relations diverses (ainsi le récit de Kekauménos ou les itinéraires des voyageurs), et enfin les monuments archéologiques en grand nombre, tels les églises, les kastra ou les monnaies. Ainsi nous nous proposons d'examiner le monde insulaire de la fin du XIe siècle à 1204, cette dernière date étant une coupure politique dans l'histoire égéenne, comme elle l'a été pour l'ensemble de l'Empire.

Géographiquement, l'espace insulaire égéen englobe toutes les îles situées entre les côtes d'Europe et celles d'Asie, y compris la Crète. La reprise de la Crète sur les Arabes en 961 assure une civilisation insulaire byzantine et la projection dans le microcosme de l'île égéenne des structures de l'Empire. Avant 961 la frontière arabo-byzantine passait par les îles de l'Égée et était toujours une frontière mouvante. Économiquement, administrativement culturellement, socialement, mais aussi territorialement, il n'y a pas de monde égéen byzantin sans la Crète.

Dans cette optique, l'historien se doit de poser les questions suivantes : qu'est-ce qui caractérise le monde insulaire pendant cette période, en quoi est-il dans la continuité de l'époque précédente, en quoi est-il profondément différent par rapport à elle ?

I. LE MONDE ÉGÉEN DE LA FIN DU XIe S. À 1204 EST DANS LA CONTINUITÉ DE L'ÉPOQUE ANTÉRIEURE

1) *Insularité et Modes de Vie à époque mésobyzantine.*

L'île est un espace clos par la mer : «C'est la mer qui fait l'île et

provoque l'isolement originel» (1). La mer est le seul environnement de l'insulaire, mais elle crée en même temps l'isolement de l'insulaire.

La mer est l'environnement quotidien de l'insulaire. Elle est la limite de l'espace terrestre où il est établi. Il n'y a pas de terres infinies à conquérir. Le terroir, infime (comme celui de Patmos : environ 350 ha), ou moyen (comme celui de Samos), ou important (comme celui de Crète), est limité pour toute population insulaire. La relation entre potentiel agricole et démographie a un seuil différent dans chaque île, mais ce seuil existe. A la fin du XIe s. les insulaires cultivaient-ils l'ensemble de la terre arable de leur île ou restait-il de nouvelles terres à conquérir ? On l'ignore, mais c'est une question importante, car selon la réponse, il y eut ou il n'y eut pas de problème démographique. Rappelons qu'au début du XIe s. le défrichement des forêts de Crète est attesté (2), ce qui prouve d'une part qu'à cette époque toutes les possibilités de conquête de terre arable n'étaient pas épuisées, mais aussi que le poids démographique s'est alors fait sentir par rapport à la production agricole. Sur ce point on ne sait rien de la Crète au cours du XIIe s. et aucune famine n'est mentionnée. Notre ignorance est tout aussi grande en ce qui concerne les autres îles de l'Égée pendant cette période. Mais il ne faut pas négliger cette idée fondamentale de l'extension limitée de l'*ager* insulaire. Extension d'autant plus limitée que le milieu insulaire étudié – les îles de l'Égée – est un milieu montagneux, imposant à l'insulaire une autre limite à la mise en valeur du sol. Cependant il faut noter également l'inégalité des possibilités offertes par les îles. Celle-ci est fonction surtout des dimensions de l'île, même si ce critère n'est pas le seul à devoir être retenu.

La mer est la relation obligatoire de l'insulaire avec l'extérieur, ce qui le distingue de l'habitant du littoral. Cette présence de la mer peut avoir un caractère négatif, avec en premier lieu la menace d'incursions ennemies. L'espace fini qu'est l'île impose à l'insulaire, quand les possibilités de refuge à l'intérieur ont été épuisées, de quitter l'île et de prendre la mer.

De ce point de vue, la période étudiée ne se distingue pas des époques antérieures. Rappelons quelques dates : de 1089 à 1093,

(1) KOLODNY, p. 16.
(2) *Testament de Xénos*, p. 58.

Tsachas prit les îles de Chios, Mitylène (sauf Méthymne), Samos, Rhodes et Patmos (3) ; après la reconquête byzantine de 1092-1093, il y eut en 1094 des incursions de Turcs et de corsaires dans les îles micrasiatiques, incursions qui se répétèrent en 1097 dans les îles de Chios et Rhodes (4). En avril 1099, les Pisans tentèrent sur les îles micrasiatiques un raid qui se solda par un échec (5). En 1124-1125, au retour d'Ascalon, la flotte vénitienne pille Rhodes ainsi que Chios où elle hiverne et dont elle se sert comme base pour piller d'autres îles ; elle sème enfin la terreur dans l'île de Samos, ce qui provoque la désertification de celle-ci (6). Autour de 1150, on note des incursions de Sarrasins et de corsaires à Patmos (7). Entre 1162 et 1170, Chios et l'Eubée sont l'objet d'une véritable guerre commerciale (8), et en 1171-1172 une nouvelle expédition vénitienne se déchaîne sur le monde égéen : sur l'Eubée pendant l'hiver 1171 où une partie de Chalcis est mise à sac et brûlée, mais aussi sur Chios où se déclare la peste, sur Mitylène, Lemnos et Skyros (9). En 1183, les pirates de l'Égée font d'Égine leur base, d'où ils lancent des expéditions dans l'ensemble des îles (10). En 1186, Margaritès chef de la flotte normande occupe sans doute la Crète et l'Eubée (11), et en tout cas Patmos, Ikaria, Samos, Mykonos et «Makrè». Enfin, entre 1190 et 1199, le génois Kaphourès contrôle les îles du nord de l'Égée (12). Autant de dates et d'événements qui permettent de dire que le monde égéen ne fut pas à l'abri des incursions, ni même des occupations ennemies pendant toute la période étudiée. En effet, si

(3) *Alexiade*, III, pp. 110-111 ; ZONARAS, III, pp. 736-7 ; GLYKAS, p. 620 ; P. GAUTIER, *Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis I Comnène*, dans *REB*, 28, 1970, p. 30 ; GAUTIER, *Défection*, p. 218.

(4) 1094 : MM., VI, p. 91 ; 1097 : *Alexiade*, III, p. 23.

(5) *Alexiade*, III, p. 42, 44.

(6) *RHC OCC*, III, p. 470.

(7) MM., VI, p. 107.

(8) BERTOLOTTO, pp. 386-7.

(9) T.-TH., I, p. 150.

(10) Michel CHONIATÈS, II, p. 43.

(11) Era L. VRANOUSSIS, *A propos des opérations des Normands dans la mer d'Égée et à Chypre après la prise de Thessalonique (1185-6), Du nouveau sur une source hagiographique négligée*, dans *Byzantina*, 8, 1976, p. 207.

(12) J. DARROUZÈS, *Notes de littérature et de critique*, dans *REB*, 18, 1960, p 184 sq ; Ch. BOURAS, *Chios*, Athènes, 1974, pp. 18-22 ; N. ZIAS, *Arch. Delt.*, 25 (1970), B', p. 450.

toutes les îles de l'Égée sont pendant cette période dans l'aire byzantine, elles se trouvent également dans une mer frontière. Le pouvoir byzantin, même s'il est équipé d'une solide flotte – et cela est d'ailleurs moins vrai au XIIe s. qu'au XIe s. – ne peut procurer à l'île la sécurité. Rien n'empêche jamais une incursion ennemie de ravager et même d'occuper temporairement une île. On doit alors se demander comment réagit l'insulaire byzantin face à la menace toujours présente des ennemis de l'Empire ou même des corsaires.

A l'époque étudiée, les insulaires ont souvent des points de refuge fortifiés. En effet, à partir de la fin du Xe s. a été entrepris un important travail de fortification dans le monde égéen. La défense de l'île fait de celle-ci un bastion : Chios est fortifié à la fin du Xe s. ([13]), Samos également ([14]). Après la reconquête byzantine des îles micrasiatiques sur Tsachas, il y eut un important effort de reconstruction des forteresses : kastron de Mitylène reconstruit par Doukas, kastron de Chios ([15]). Les petites îles sont également pourvues de points de défense : fortification du monastère de Patmos (interrompue en 1092 ([16])), pas moins de deux kastra, Pantélion et Lépida, à Léros, pour protéger et défendre la population de l'île ([17]). Les fouilles archéologiques témoignent également de fortifications à Rhodes au XIe s., à Chalcis d'Eubée et à Chandax de Crète au XIIe s. ([18]). L'île est, en effet, une terre isolée dans la mer, et si chaque île est pour

(13) Ch. BOURAS, *op. cit.*, p. 18, 21-22.

(14) Renate TÖLLE-KASTENBEIN, *Das Kastro Tigani*, Samos, 14, Bonn, 1974, pp. 5-7, 176-7, 186-9.

(15) Mitylène : *Alexiade*, II, p. 162. En ce qui concerne l'effort de reconstruction des forteresses sur la côte de l'Asie Mineure sous le règne d'Alexis I, voir Hélène AHRWEILER, *Les Forteresses construites en Asie Mineure face à l'invasion seldjoucide*, *Akten des XI. Internationalen Kongresses*, Munich, 1960 = Hélène AHRWEILER, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum Reprints, Londres, 1971, XVII, pp. 184-185.

(16) MM., VI, p. 81 ; VRANOUSSIS, *Hag. Keim.*, pp. 27-34.

(17) MM., VI, p. 40.

(18) Rhodes : E. KOLLIAS, *Arch. Delt.*, 25 (1970), B', pp. 518-528 ; A. K. ORLANDOS, *ABME*, 6 (1948), p. 56. Chalcis d'Eubée : M. GEORGOPOULOU-MELANIDI-N. PAPADAKIS, *AAA*, 6 (1973), I, pp. 66-69 ; A. K. ADREIÔMENOU, *Arch. Delt.*, 16 (1960), B', p. 151 ; P. LAZARIDIS, *Arch. Delt.*, 21 (1966), B', p. 236, 22 (1967), B', p. 288, 26 (1971), B', p. 274 ; G. DAUX, *BCH.*, 85, 1961, p. 754. Chandax de Crète : N. PLATON, *Krèt. Chron.*, I (1947), p. 239 sq., 4 (1950), pp. 353-360, 6 (1952), pp. 439-459.

l'ennemi une terre à conquérir, de même, chaque île est une terre de l'Empire à défendre.

Le premier réflexe de l'insulaire face à l'ennemi est donc de se réfugier dans les endroits fortifiés, quand ils existent, ou de fuir à l'intérieur, dans les montagnes. Quand ces possibilités de refuge n'existent pas ou sont épuisées, l'insulaire doit affronter la mer. La retraite n'est pas illimitée pour l'insulaire, comme elle peut l'être pour l'homme du continent. L'habitant de l'île se trouve vite «bloqué», et la fuite par mer n'a rien à voir avec la fuite à travers le continent : la mer étant une frontière, l'insulaire n'est pas à l'abri quand il prend la mer. La mer est aussi un obstacle, elle isole l'insulaire : il lui faut un bateau, un temps calme, des vents favorables. Le départ est sans espoir de retour : lors des incursions turques de la fin du XIe s., les habitants des îles micrasiatiques durent fuir vers la capitale et vers l'Occident, car c'est de l'Asie que venait l'ennemi.

L'isolement insulaire a été ressenti par le byzantin des XIe-XIIe s. de la même façon qu'à l'époque antérieure. Michel Choniatès à Kéos mentionne la difficulté des relations non seulement avec le continent, mais encore avec les autres îles : ce qui sépare Andros de Kéos, c'est le vent du nord et la mer (19). Le vent est avec la tempête partie intégrante de la Mer Égée : vents d'hiver, qui peuvent être excessivement violents et aussi ceux d'été (étésiens ou meltèmes soufflant de la mi-juin au début septembre). Michel Choniatès exhorte Euthyme Tornikès, qui réside en Eubée, à venir à Kéos et lui demande de ne pas refuser sous «prétexte des vents et de la mer» (20). Cette phrase pleine d'humour est révélatrice. Les chroniqueurs racontent également comment les fils de Jean Comnène Vatatzès, fuyant la côte d'Asie Mineure en 1182 pour aller en Sicile, durent, à cause des vents contraires, aborder en Crète où ils furent arrêtés (21). De même en mai 1124 des vents contraires empêchèrent à deux reprises les Vénitiens de quitter le port de Samos (22). Il y aurait bien d'autres exemples à citer, mais ceux-là suffisent à montrer la spécificité de l'île. On n'y aborde pas et on ne la quitte pas sans être

(19) Michel CHONIATÈS, II, p. 144.
(20) *Ibid.*, pp. 194-5.
(21) CHONIATÈS, p. 264 ; SKOUTARIOTÈS, pp. 328-9.
(22) *AASS*, avril, III, p. 626.

confronté à la mer et aux vents, les deux étant le plus souvent liés. A cela s'ajoutait la peur des pirates qui, eux aussi, étaient liés à la mer. Aussi les Byzantins du continent répugnaient-ils à partir pour une île. Ils avouaient qu'ils avaient peur de la mer, tel Euthyme qui répond à Michel Choniatès qu'il est un terrien et qu'il craint la mer (23) ; tel Théodosios Kastrisios, que Christodule avait désigné pour lui succéder à la tête du monastère de Patmos et qui refuse parce qu'il redoute la traversée (24). L'île devient alors un bout du monde.

Pour l'homme du continent l'île est donc conçue comme «isolée», mais on peut se demander si cet isolement était ressenti de la même manière par l'insulaire. Nous n'en savons malheureusement rien, faute de sources, mais il est probable que la question ne se posait pas pour lui dans les mêmes termes. En effet, sa vie était enfermée dans ce microcosme qui constituait son milieu et son univers. La mer était la barrière, mais cette notion d'isolement marquait-elle sa mentalité ? le paysan insulaire cultivait son lopin de terre comme n'importe quel autre paysan. Le rythme de ses communications avec l'extérieur dépendait de l'arrivée ou du départ des bateaux. Il attendait ceux-ci pour vendre un éventuel surplus qu'il n'aurait pas pu écouler dans l'île-même et qui lui permettait de payer ses impôts. Mais il savait également que de la mer arrive toujours la menace.

Enfin l'île est isolée par la mer parce que la notion de distance sur mer n'a rien à voir avec la distance «terrestre». Rappelons à cet égard le typikon d'Athanase, dans lequel il est dit qu'une grande distance sépare l'Athos des îles de Lemnos, Imbros et Thasos (25). On comptait la distance d'île à île, ou d'une île au continent, par «jours de navigation» durée qui était différente pour le même trajet «selon la force ou la faiblesse des vents» (26).

La mer, relation obligatoire avec l'extérieur, peut être également une relation positive : c'est par la mer que l'île est isolée, mais c'est aussi par la mer qu'elle est reliée au reste du monde. C'est par la mer

(23) J. DARROUZÈS, *Un recueil épistolaire du XIIe s., Académie roumaine* Cod. Gr., *508*, dans *REB*, 30, 1972, p. 210.

(24) MM., VI, p. 91.

(25) Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster*, Leipzig, 1894, p. 105.

(26) *Géo d'Edrisi*, p. 126.

que se font les échanges culturels et c'est grâce à elle que les îles participent à la *koinè* artistique. En témoignent l'architecture et la décoration des églises insulaires.

En matière de construction, on trouve dans les îles comme dans l'ensemble de l'Empire à cette époque, le type d'église à croix inscrite, à coupole et à quatre colonnes (ou deux colonnes-deux piliers, ou quatre piliers), avec sans doute une plus grande généralisation dans les îles d'Eubée et d'Andros (27). On trouve aussi dans certaines îles comme Chios, l'innovation importante que constitua autour de l'an 1000 l'emploi des trompes d'angles. Ainsi la Néa Monè de Chios se rapproche des fondations d'Hosios Loukas ou de Daphni en Grèce (28), comme sans doute de l'ensemble des grandes fondations monastiques de l'époque, qui subirent l'influence directe de Constantinople. On note l'influence de la capitale sur l'ensemble des églises de Chios du XIIe s., notamment dans la technique de la «recessed brick» employée dès le milieu du XIe s. dans la construction de la Nea (29). De la même façon, les îles de Naxos, Cythère et Karpathos sont intégrées au courant dit de l'École Orientale des Xe-XIIe s., caractérisé par la construction d'églises comportant une nef à deux absides (30). On pourrait citer également l'usage répandu en Crète des arcades aveugles, comme à Paros et dans le sud de la Grèce (31) : autant d'éléments qui nous permettent d'affirmer que le monde égéen participe à la koinè artistique byzantine, et cela grâce à la mer qui est autant relation qu'obstacle.

(27) Eubée : Hos. Loukas d'Aliveri (d'après les reconstitutions). Hag. Trias tou Krietzotè de Psachna, Panagia Peribleptos, Hag. Nikolaos d'Attalè : réf. bibliogr n. 112 ; Andros : Taxiarque de Melida, Taxiarque de Mesaria, Taxiarque d'Hypselou, Ag. Nikolaos de Korthion : réf. bibliogr. n. 113.

(28) C. MANGO, *A Note on Panagia Kamariotissa and some imperial foundations on the tenth and eleventh centuries at Constantinople*, *DOP*, 27 (1973), p. 130.

(29) P. L. VOCOTOPOULOS, *The Concealed Course Technique*, in *Jahrbuch*, 28 (1979), p. 249 sq.

(30) P. L. VOCOTOPOULOS, *Charist. eis A. K. Orlandon*, IV, 1967-68, pp. 66-74. CA, 21, 1971, p. 151 sq.

(31) Voir en Crète les églises d'Hag. Ioannès à Roukani Téménous, de Ton Eisodiôn à Phodèle, d'Hag. Myrôn à Hag. Myron et d'Hag. Nikolaos à Kyriakosellia. Pour Protoria de Paros, voir E. ZIAS, *AAA*, III, 1970, 2, p. 224 ; G. DIMITROKALLIS, *EEKM*, 1969-70, p. 287.

Sans entrer dans les détails, nous pouvons constater que l'étude de la décoration (fresques ou mosaïques) nous amène aux mêmes conclusions : les mosaïques de la Néa Monè de Chios sont à rapprocher de celles d'Hosios Loukas et reflètent les modes artistiques de la capitale au milieu du XIe s. Il en est de même des fresques de la Protothronos de Chalki de Naxos, qui ont des caractères stylistiques très proches des mosaïques d'Hosios Loukas ou des fresques de la Panagia *τῶν Χαλκέων* de Thessalonique, ou encore de celles de la Panagia de Myrioképhalon en Crète (32). Dans les îles, comme dans les autres parties de l'Empire, l'influence des grands centres artistiques est manifeste : les artistes qui ont décoré les monuments cités venaient de l'extérieur, sans doute même de Constantinople. Et lorsque les influences des courants à la mode sont moins marquées et qu'il s'agit d'artistes locaux, l'étude détaillée du style montre l'intégration profonde du monde égéen à la *koinè* artistique. L'île n'a pas une originalité culturelle propre : de ce point de vue elle n'est pas coupée du proche continent comme en témoigne la décoration de l'église Hagios Démétrios de Cythère exécutée en 1100 par un peintre de Monemvasie (33). Il n'y a pas non plus de coupure entre les îles : au début du XIIIe s. Patmos envoyait ses manuscrits dans les îles de Léros, Kalymnos, Kos, Samos et en Crète, mais aussi sur la côte anatolienne (34). C'est l'exemple le plus remarquable de ce réseau spirituel à travers l'Égée, dont les îles étaient les escales.

Après avoir considéré la notion d'insularité, nous allons tenter d'analyser les modes de vie de l'insulaire aux XIe-XIIe s.

Même si la fin du XIe s. inaugure une nouvelle phase d'expansion pour les îles égéennes, et marque notamment leur intégration dans le grand commerce méditerranéen, l'insulaire reste avant tout un terrien.

En effet, pour des raisons diverses, l'insulaire mésobyzantin est un paysan qui a dû s'adapter à un terroir clos par la mer. Ces raisons sont d'abord historiques : la première moitié du VIIe s. a été cer-

(32) Catherine JOLIVET, *les débuts de la peinture byzantine en Grèce*, dans *Revue de l'Art*, 38, 1977, pp. 56-58.

(33) Voir l'inscription datée : P. LAZARIDIS, *AD*, 20 (1965), B', p. 186.

(34) Ch. DIEHL, *Le trésor et la bibl. de Patmos au commencement du XIIIe s.*, dans *BZ*., I (1892), p. 506 sq.

tainement la grande cassure dans l'économie insulaire. A l'époque paléochrétienne, la prospérité était fondée sur le réseau commercial à grande distance : toutes les îles de l'Égée, en particulier Rhodes et la Crète, étaient les grandes escales et souvent les centres de redistribution de l'axe ouest-est, et plus encore de l'axe nord-sud à partir de Constantinople (35), lorsque l'Égypte et la Syrie étaient des provinces byzantines. La perte pour l'Empire de ces provinces, l'irruption au VIIe s. des raids arabes en Égée, et l'établissement des Arabes en Crète en 826 provoquèrent un repli économique des insulaires qui s'installèrent loin des côtes.

On peut invoquer d'autres raisons qui firent de l'insulaire byzantin un terrien. En particulier la pauvreté des fonds marins égéens ne prédispose pas à la pêche (36). Enfin il y eut même des raisons institutionnelles liées à la marine : sous Constantin VII le service dans la flotte des thèmes était lié à la détention d'un bien-fonds de quatre livres (37).

L'insulaire byzantin vit donc d'abord du revenu de la terre et l'économie insulaire mésobyzantine s'intègre parfaitement aux fondements de l'économie byzantine de cette période. Dans ces conditions, la notion de terroir est importante, et l'on constate que dans la mesure où chaque île est différente, elle a son terroir propre qu'il a fallu exploiter et mettre en valeur. Ce terroir est fonction du milieu insulaire toujours montagneux et il est limité. Il n'y a jamais d'extension illimitée de l'ager insulaire. Cependant il y a une énorme différence entre l'importance du terroir d'un îlot comme Patmos ou Léros et l'importance du terroir d'une île comme la Crète. Il faut donc sans conteste faire intervenir la notion de superficie de l'île, même si ce n'est pas le seul critère de différenciation dans l'agriculture insulaire. Voyons à titre d'exemple l'économie agricole de l'îlot comparée à celle de l'île continent comme la Crète :

L'île de Patmos a une superficie de 3.360 ha, soit environ 40.320 modia. La superficie rentable de l'île (terre arable et terre de

(35) Hélène AHRWEILER, *L'escale dans le monde byzantin*, dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, 32, Bruxelles, 1974 = Hélène AHRWEILER, *Les pays et les territoires*, Variorum Reprints, Londres, 1976, VI, p. 170.

(36) KOLODNY, p. 54.

(37) *JGR*, I, p. 223 = DOLGER, *Reg.*, n° 673 ; AHRWEILER, *La Mer*, p. 109.

pâturage) est estimée dans un praktikon de 1088 [38] à 3.860 modia. De ces 3.860 modia, 627 seulement étaient de la terre arable. La terre arable représentait donc le 1/5 de la terre de pâturage. De plus, il est précisé que seuls 160 modia de terre arable peuvent être labourés à la charrue, le reste devant être cultivé à la pioche. Ainsi les 3/4 de la terre arable correspondaient à ce que l'on a l'habitude d'appeler la terre de 3e qualité. Le cas de l'îlot de Patmos est sans doute un des plus défavorisés, mais combien d'îles en Mer Égée ont des conditions et des possibilités voisines !

Ainsi Léros était une île à peine plus favorisée que Patmos : une terre rentable plus importante, mais une proportion de terre arable par rapport à la superficie de l'île semblable à celle de Patmos [39]. Les documents conservés permettent de connaître en partie l'économie de deux domaines appartenant au monastère de Patmos : Parthénion et Téméneia [40]. Dans le domaine de Parthénion (près de 6.000 modia) on dénombrait 150 oliviers sans compter les oliviers sauvages, 5 chênes, 1 figuier, 3 poiriers, des arbres appelés «glykoxyleai» (caroubiers), des cultures arbustives irriguées : vignes, grenadiers, etc. Quelques revenus pouvaient donc être tirés de Léros et la terre de pâture était âprement disputée [41]. Mais ils étaient bien minces et la production de l'ensemble des îlots Patmos-Léros-Leipsos ne suffisait pas à l'entretien des moines qui devaient recevoir des donations de blé de l'île de Crète [42].

A l'opposé, l'île de Crète «île continent» était réputée pour son terroir fertile. Grâce à quelques actes précis nous pouvons avoir une idée de l'économie agricole de l'île :

(38) MM., VI, pp. 55-57.

(39) Si nous supposons que le domaine de Parthénion et les deux agroi voisins (MM., VI, p. 42) couvraient la moitié de la surface totale de l'île de Léros, nous constatons que la surface rentable de Parthénion et des deux agroi estimée à 13.126 modioi (MM., VI, pp. 42-43) représente 1/3 de la surface brute. Mais la proportion terre arable-terre rentable étant de 1/15 (409 m de terre arable sur 6050 de terre rentable pour le domaine de Parthénion (MM., VI, p. 36, 42) le rapport terre arable – superficie totale de l'île est d'environ 1/45 : il correspond à celui de Patmos qui est de 1/50.

(40) MM., VI, pp. 36-38.

(41) *Ibid.*, p. 42.

(42) *Ibid.*, p. 100, 107, 117-118.

La Crète occidentale autour de Chania était réputée pour son fromage (43),tandis que la plaine côtière de Chania portait des arbres fruitiers (44), mais aussi du blé et de la vigne (45).

Dans la région de Réthymnon, connue grâce au périple de Jean Xénos (46), on cultivait des arbres fruitiers, des oliviers, de la vigne et du blé. Toutes les plaines côtières du nord de l'île, de Chania à Héracleion, étaient âprement disputées dès le début du XIe s. En témoigne Jean Xénos qui ne put obtenir des habitants du chôrion de Pegè (47) qu'une petite terre de deux zeugaria !

Dans la Crète centrale (région de Chandax) on trouvait de la vigne (région de Sillamos) (48), mais c'était également une région céréalière : en témoignent les documents de Patmos (49) et la mention de nombreux moulins dans un document vénitien de 1212 (50). Il y avait également des cultures irriguées de fruits et de légumes. Le problème de l'eau était alors le premier souci des villageois. Nous possédons un acte officiel de 1118 (51) qui règle le litige entre les habitants du chôrion de Menikos (non loin de Chandax) et le détenteur d'un proasteion voisin qui avait accaparé l'eau aux dépens des villageois.

L'économie agricole de la Crète aux XIe et XIIe s. était donc riche et différenciée : chaque région avait ses paysages agraires.

Si les terroirs des îles étaient si différents, et par conséquent les productions si diverses, qu'est-ce qui caractérise l'économie insulaire de cette époque ?

D'une part, nous l'avons vu, il ne faut pas oublier la notion d'*ager* insulaire toujours limité, même si selon les îles considérées la superficie peut varier de 1 à 100.

D'autre part, si l'on considère non pas l'importance de la production agricole, mais le type d'économie, il est certain que pour

(43) *Géo d'Edrisi*, p. 126.

(44) Id., voir aussi *Vie de Nicolas Stoudite*, *PG*, 105, col. 868.

(45) Réf. citées ci-dessus. Voir aussi *Testament de Xénos*, p. 60.

(46) Id.

(47) *Testament de Xénos*, p. 59. Pégè était situé près d'Arion-Agrion (Prinos aujourd'hui) sur la plaine côtière à l'est de Rethymnon.

(48) Mm., VI, pp. 124-127.

(49) *Ibid.*, p. 100, 131 ; Vranoussis, *Témoignages historiques*, pp. 11-14.

(50) T.-Th., II, p. 147.

(51) Mm., VI, pp. 95-99.

l'ensemble du monde insulaire, même en plein XIIe s., nous avons affaire à une économie avant tout vivrière et de subsistance. Les exportations éventuelles concernent le surplus d'une production destinée à assurer la subsistance des insulaires : elles ne sont pas le signe d'un système économique tourné vers l'extérieur. C'est pourquoi d'ailleurs les cultures sont d'abord des cultures vivrières ; toutes les îles cultivent le maximum de produits de base et élèvent du bétail. Plus tard Vénitiens et Génois développeront l'olivier ou la vigne aux dépens des céréales. On entrera alors dans un autre type d'agriculture. A l'époque mésobyzantine, il s'agit toujours d'une agriculture de subsistance. Parfois certains produits sont destinés à l'exportation, ainsi le mastic de Chios (52), la laine de Crète (53), mais il s'agit là uniquement d'un complément. La partie commercialisée des produits cultivés par les paysans servait avant tout à l'acquittement de l'impôt, puis aux investissements nécessaires à la nouvelle récolte.

Le second regard que l'on peut porter sur le mode de vie de l'insulaire égéen à époque mésobyzantine concerne la localisation de l'habitat.

Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, étudier l'ensemble des données concernant l'habitat égéen à l'époque mésobyzantine. Nous envisagerons donc quelques exemples précis : d'abord celui de Chios.

Les sources à notre disposition sont des données archéologiques des XIe-XIIe s. En répertoriant l'ensemble des monuments sur une carte, on peut aboutir aux conclusions suivantes : le peuplement de l'île de Chios se répartit entre la «ville» de Chios, capitale de l'île à l'époque mésobyzantine, et la province très inégalement habitée. La ville se trouve sur la côte orientale de l'île regardant l'Asie. Elle est située au débouché de la plaine fertile (sud-est de l'île). Chios est mentionnée comme ville : polis-urbs (54). Cette ville coïncidait avec le kastron construit sur le site de la cité antique. La première phase de construction daterait de la fin du Xe s. (55). Il fut sans doute

(52) Benjamin DE TUDÈLE, p. 14.

(53) BERTOLOTTO, p. 398.

(54) EUSTATHE, *Commentaire*, p. 322 ; *Alexiade*, II, p. 111 ; *Géo d'Edrisi*, p. 127.

(55) Ch. BOURAS, *Chios*, Athènes, 1974, p. 18, 21 ; N. ZIAS, *Arch. Delt.*, 25 (1970), B', p. 450..

reconstruit sous Alexis I, après la reconquête de l'île sur Tsachas. A l'intérieur du kastron on trouvait l'église S-Georges, la plus grande et la plus ancienne des églises (fin x^e ou milieu xie s.) et l'église de Kechri ([56]). Le port de Chios était le port de l'île : il jouxtait le mur d'enceinte et comportait un arsenal ([57]). Tout près il y avait une petite forteresse ([58]). En ce qui concerne la province, les témoignages archéologiques donnent l'impression que la population de l'île était concentrée dans le Bas Pays (*Κάτω Χώρα*), c'est-à-dire au sud de l'île et au point de contact des retombées des massifs calcaires et de la vallée côtière de la partie orientale de l'île ([59]) : Nous trouvons là, en effet un grand nombre d'églises mésobyzantines : Hagios Georgios Sykousis, Panagia Krina, Panagia Sikelia (xiie s.-début xiiie s.) qui témoignent de l'existence dans cette région d'un habitat relativement dense. Dans l'extrême sud de l'île, il faut noter l'importance de Pyrghi à l'époque étudiée. Mais la côte sud était probablement déserte. Dans le Nord-Ouest, notons l'église de la Panagia Hagiogalounaissa et la petite forteresse de Volissos mentionnée par Anne Comnène ([60]), légèrement en retrait de la côte et sur la hauteur. Ainsi, pour le peuplement de l'île de Chios, il faut avant tout distinguer le Nord et le Sud de l'île : le Nord est montagneux, difficilement pénétrable et aride. C'est une zone peu propice au peuplement. Par contre, il est certain que c'était une région naturellement bien protégée des incursions et qu'elle devait servir de zone refuge quand l'île était menacée de raids ennemis. Le Sud est plat : c'est le Bas Pays. Il devait être extrêmement cultivé (région du mastic). Mais les habitats côtiers sont mal protégés, aussi furent-ils désertés à époque mésobyzantine : le peuplement se situa à mi-hauteur.

Pour l'étude de l'habitat dans l'île d'Andros, les sources sont là encore archéologiques, et concernent en particulier la construction d'églises aux xie et xiie s. ([61]).

(56) Ch. Bouras, *op. cit.*, p. 18, 21-22.

(57) *Alexiade*, III, p. 23 ; Zonaras, III, pp. 736-7.

(58) *Alexiade*, II, p. 111.

(59) Pour la bibliographie relative aux églises mentionnées, cf. Ch. Bouras, *op. cit.*, pp. 30-36, 46, 53-74.

(60) *Alexiade*, II, p. 113.

(61) A. K. Orlandos, *ABME*, 8 (1955-6), pp. 28-53 ; D. P. Paschalès, *Theologia*, 27 (1956), pp. 461-462, D. Basileiadès, *AE*, 1960, pp. 17-37.

La carte des monuments d'Andros de l'époque mésobyzantine nous montre que la géographie du peuplement de cette île est assez comparable à celle d'aujourd'hui ; les régions les plus densément peuplées, alors comme de nos jours, étant le centre de l'île, Mesarea, et le sud autour de Korthion. Le nord gardait quelques villages, ou plutôt quelques points de défense : les tours sont nombreuses dans cette région (62) où venait se réfugier une population menacée.

Les deux exemples cités, le premier Chios, île micrasiatique, le second, Andros, Cyclade, nous amènent à considérer que la population insulaire égéenne a tendance à déserter la côte, sauf quand il y a des forteresses (cas de la ville-kastron de Chios et du nord d'Andros), et à habiter en retrait sur les premières hauteurs (200-600 m), quitte à cultiver de façon intensive les plaines situées en contrebas (comme à Chios). Mais, si ces deux exemples illustrent assez bien la tendance générale de l'établissement humain à l'époque mésobyzantine, il ne faut pas exclure d'autres choix dans certaines îles. Il suffit simplement de considérer l'habitat mésobyzantin de l'île d'Eubée, qui a régulièrement délaissé les hauteurs même modestes pour s'établir dans les plaines. Les monuments situés sur les collines sont exceptionnels, mis à part dans le sud de l'île.

Ainsi, quand on parle de l'habitat des îles à époque mésobyzantine, il faut certes se remémorer les circonstances historiques qui ont certainement eu un rôle de contrainte dans la fixation de l'habitat, mais d'abord mettre en avant l'impact du milieu insulaire, toujours spécifique, sur les modes de vie de l'insulaire. Toute île est originale, toute adaptation humaine est originale.

2) *Les caractéristiques fondamentales du Monde Égéen.*

C'est un monde éclaté vers les côtes du continent proche :

Une caractéristique de l'espace insulaire étudié est l'alignement sur le pourtour du Bassin Égéen des principales îles de la Mer Égée (63). Le centre géographique de l'Égée est situé entre l'Eubée et Chios, une mer vide. Ce n'est en aucune façon le cercle autour de Délos défini comme «centre» par les Anciens. Agencement péri-

(62) Pour les forteresses et tours de défense à Andros, cf. D. P. PASCHALÈS, *EEKM*, 1965-66, pp. 386-395.

(63) KOLODNY, p. 36.

phérique et proximité continentale sont les deux traits majeurs de la distribution spatiale de ces îles (64).

D'autre part, pour l'ensemble des îles considérées, les zones les plus favorables à l'établissement humain se situent sur les côtes insulaires qui font face au proche continent : en Eubée, la côte qui s'ouvre sur l'Égée n'est qu'une succession de précipices. Les bassins s'ouvrent sur la face occidentale, et c'est là le site idéal pour Chalcis-Euripos, la ville-pont. En Crète, l'opposition est nette entre la côte sud rectiligne et abrupte sans abri portuaire et la côte nord plus dégagée, avec des conditions portuaires plus favorables. De la même façon, les îles micrasiatiques ont leurs plaines et bassins situés face à l'Asie : Kambos de Chios, région de la ville de Mitylène et bassin de Iera dans l'île de Mitylène, région de Chôra-Pythagorion à Samos qui s'oppose à la région du Mont Kerkeus, ouverte sur la mer et inaccessible.

Quels que soient les facteurs humains unissant les îles citées à la côte du proche continent, ce sont en définitive les contraintes physiques qui ont déterminé à l'origine le peuplement.

Le peuplement unit également le continent aux îles situées à proximité. Ainsi l'infiltration slave dans la Grèce s'est étendue aux Cyclades, peut-être jusqu'en Crète, et aux Sporades. Les Miracles de Démétrius en donnent le témoignage historique : «sous l'épiscopat de Jean se leva le peuple des Sklavènes, foule immense ... Ils armèrent sur mer, ravagèrent toute la Thessalie avec ses îles et celles de l'Hellade, les Cyclades ...» (65). On en a également des témoignages toponymiques en Eubée, à Andros, Tinos, Kéa, Amorgos (66) et aussi à Skyros : notons les toponymes Atsita, Lesitsa, Kalamitsa (67). Rappelons, enfin, le raid sklavène en 769 dans les îles d'Imbros, Ténédos et de Samothrace, au cours duquel beaucoup d'insulaires furent faits prisonniers (68).

(64) *Ibid.*, p. 34-36.

(65) P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des Miracles de St. Démétrius*, I, Paris, 1979, p. 170, 175.

(66) M. VASMER, *Die Slaven in Griechenland*, Leipzig, ²1970, pp. 110-113, 174. Voir aussi D. P. PASCHALÈS, *Τοπωνυμικὸν τῆς νήσου Ἄνδρου*, Athènes, 1933 (Andros) ; G. I. DORIZA, *Ἡ μεσαιωνικὴ Τῆνος*, II, Athènes, 1976, pp. 24-25 (Tinos) ; I. A. THÔMOPOULOU, *EEKM*, 1963, pp. 219-301 (Kéos).

(67) H. DEFFNER, *Laographia*, 9 (1928), p. 573.

(68) NICÉPHORE, éd. de Boor, p. 76.

L'habitat s'est concentré sur les régions insulaires face au continent pour des raisons d'abord géographiques, mais aussi économiques : relations commerciales, comme celles entre le port de Mytylène et celui de Smyrne ; lors de la famine du IXe s. dans l'île, c'est de la région de Smyrne qu'on importa le blé (69) ; relations dues à l'imbrication de la propriété foncière : rappelons l'exemple de la Nea Monè de Chios et ses propriétés micrasiatiques au milieu du XIe s. (biens de Kalothèkia et d'Eucheia dans la région de Smyrne) (70). Il est certain qu'à la fin du XIe s. et au cours du XIIe s. ce phénomène s'accentue.

Les relations sociales entre l'île et le proche continent sont également évidentes au cours du XIIe s. : on s'aperçoit, en effet, que les grandes familles d'Eubée ou d'Andros sont issues du Péloponnèse, d'Athènes ou de Thèbes, ainsi les Pothos, les Sisinios, les Léobachos (71).

Les «Cyclades» au sens byzantin regardent vers l'Asie :

Le monde égéen de l'époque mésobyzantine se distingue tant de celui que nous connaissons aujourd'hui que de celui de l'Antiquité.

Il est distinct du monde égéen actuel, dans la mesure où les îles de l'Égée n'étaient pas alors la frontière d'un état replié sur l'Occident. Le monde égéen était alors la relation maritime entre l'Est et l'Ouest d'un immense empire centré sur Constantinople, capitale située entre l'Europe et l'Asie. A partir de cette réalité géopolitique différente, toutes les notions sont différentes : les îles égéennes des XIe-XIIe s. sont naturellement tournées vers l'Asie.

Les Cyclades à l'époque mésobyzantine ne recouvrent en rien l'aire insulaire que nous appelons, comme dans l'Antiquité, «Cyclades». En effet, les textes de l'époque (72) désignent comme «Cycla-

(69) *Vies de David, Sym et Georges*, *AB*, 18 (1899), p. 225.

(70) *JGR*, I, pp. 615-618 = DOLGER, *Reg.*, n° 862. Pour la localisation, voir Hélène AHRWEILER, *L'histoire et la géographie de la Région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317)*, *TM*, I (1965), p. 65, 68.

(71) N. SVORONOS, *Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XIe-XIIe siècles : le cadastre de Thèbes*, *BCH*, 83, Paris-Athènes, 1959 = N. SVORONOS, *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire Byzantin*, Variorum Reprints, Londres, 1973, III, pp. 70-73.

(72) *De Thematibus*, ed. Pertusi, p. 83 ; EUSTATHE, *Commentaire*, pp. 318-320 ; *Suida*, sv. Délios, Kythnioi, Mykônios geitôn, Naxia, Lisyros ; Michel CHONIATÈS,

des» les îles actuellement appelées Cyclades (Cyclades antiques), une partie des îles actuellement appelées Sporades (Skyros) et une partie des îles micrasiatiques (Lemnos, Mitylène, Nisyros). L'ensemble cycladique byzantin est beaucoup plus vaste qu'aujourd'hui. Il faut alors se demander comment et pourquoi cette modification à l'époque byzantine de la notion antique des Cyclades.

La première raison est, semble-t-il, liée au déplacement du centre vital de l'État auquel les Cyclades appartiennent : le centre de l'Empire byzantin, ce n'est pas la Grèce ni Athènes, mais l'Asie et Constantinople. La seconde raison est liée à la tentative faite par l'administration à partir du VIIIe s. de définir une circonscription purement insulaire englobant une grande partie des îles de l'Égée, en particulier une grande partie des îles micrasiatiques, à laquelle fut attaché le terme de «Cyclades». Ainsi à la fin du XIe s., le kritès des Iles Cyclades a sous sa juridiction les Cyclades, mais aussi Chios, Ikaria, Kos, Karpathos ([73]). A partir du moment où une circonscription administrative dite «Iles Cyclades» englobe un ensemble insulaire extrêmement vaste, les îles comprises dans le ressort de cette juridiction subissent alors la contamination de cette dénomination : il était donc normal que la notion géographique de Cyclades sortît de son cadre primitif étroit.

II. Les grandes différences par rapport à l'époque antérieure

1) *Une expansion démographique générale.*

Nous ne possédons aucune donnée chiffrée sur la population égéenne aux XIe-XIIe s. Nous ne pouvons donc présenter qu'une étude qualitative fondée sur un ensemble d'indices tels que l'essor des constructions monumentales, les promotions ecclésiastiques, les témoignages des voyageurs ou quelques rares documents d'archives à caractère fiscal.

Considérons tout d'abord l'évolution démographique des trois grandes îles charnières du Monde Égéen, à savoir la Crète, Rhodes et l'Eubée.

II, p. 251, 259, 324 (Kéos) ; *Vies de David, Sym et Georges*, *AB*, 18 (1899), p. 212 (Mitylène) ; Skylitzès, p. 33 ; Génésios, p. 38, Th. Cont., p. 57 (Skyros).

(73) Voir ci-dessous.

De l'île de Crète, nous savons que la région de Chandax en 1224 (74) (qui devait englober environ le 1/3 de la population de l'île) comptait près de 30.000 habitants, ce qui suppose une population d'au moins 80.000 habitants pour l'ensemble de l'île au XIIe s. D'autre part, pour le début du XIe s. nous avons mentionné des défrichements de forêts qui donnèrent de nouvelles terres de culture aux Crétois (75) : ce fait témoigne sans conteste d'une poussée démographique, et, comme aucun fléau (séisme, peste ou famine) n'est mentionné pour l'île de Crète au cours du XIIe s., nous pouvons nous demander jusqu'à quel point ces deux siècles n'ont pas été pour la Crète une grande époque d'expansion démographique. Cette hypothèse est d'ailleurs corroborée par l'éclosion monumentale dans l'ensemble de l'île à cette époque et par le rayonnement de la ville de Chandax sous les Comnènes (76).

Nous n'avons aucun témoignage sur la population de l'île de Rhodes pendant la période étudiée. Cependant les dimensions impressionnantes de la *Παναγία τοῦ κάστρου* (datée de la fin du XIe s. (77)) par rapport aux autres églises byzantines de la même période prouvent que la ville de Rhodes devait être une ville comparable au moins aux petites villes de l'Empire.

Pour l'île d'Eubée, il semble que le XIIe s. fut l'ère d'une éclosion urbaine importante. L'ensemble des sources (78) mentionne de nombreuses villes au XIIe s. et au début du XIIIe s.

Ainsi dans les trois îles étudiées, l'essor de la civilisation urbaine semble être le corollaire de l'expansion démographique : cela est certain en Crète et très probable à Rhodes et en Eubée dans la mesure où la ville est, semble-t-il, symbole d'expansion en région insulaire. Pour le reste du monde insulaire égéen, nous pouvons

(74) Réf. citée dans XANTHOUDIDÈS, *La Vénétocratie*, p. 21.

(75) *Testament de Xénos*, p. 58.

(76) Les fouilles du quartier Hag. Petros Domikianôn ont révélé de la céramique et des monnaies en abondance pour les règnes de Jean II et surtout de Manuel I et d'Alexis II, cf. E. BORBOUDAKIS, *Arch.* Delt., 23 (1968), B', pp. 428-9.

(77) Pour la datation de la *Παναγία τοῦ κάστρου* d'après les découvertes monétaires, cf. E. KOLLIAS, *Arch. Delt.*, 25 (1970), B', 2, pp. 518-528 ; Gr. KONSTANTINOPOULOS, *ΑΑΑ*, III (1970), 3, p. 341 sq.

(78) KINNAMOS, p. 283 «nombreuses villes» ; Michel CHONIATÈS, I, pp. 181-2 (Chalcis-Euripos), p. 206 (Karystos). Il y avait en Eubée 5 villes qui étaient sièges d'un évêché : Oréos, Aulôn, Porthmos, Chalcis-Euripos et Karystos.

esquisser un tableau de la population au XIIe s. grâce aux témoignages des voyageurs (Itinéraires russes [79]) ou des géographes arabes (Géographie d'Edrisi [80]), que nous pouvons compléter par l'ensemble des sources (historiques et archéologiques) concernant la période étudiée.

Les îles dites très peuplées ou bien peuplées par Edrisi sont celles de Chios, Amorgos et Andros. Nous ne savons rien du peuplement ou de la population des deux premières jusqu'au milieu du XIe s. La construction à cette date de la Nea Moni à Chios, construction dont les contemporains s'émerveillaient, peut être considérée comme un indice d'une phase d'expansion économique et démographique. L'ensemble des témoignages indirects (règlementation concernant les Juifs de l'île, rivalité vénéto-génoise à la fin du XIIe s. pour le contrôle commercial [81]) confirment qu'il existait une population dense dans l'île de Chios au milieu du XIIe s. D'autre part, l'ensemble des monuments de la seconde moitié du XIIe s. et de la première moitié du XIIIe s. est un indice supplémentaire de la prospérité de l'île à cette époque. Il faut pourtant tempérer cette optique optimiste en rappelant ce que l'on sait des expéditions vénitiennes sur Chios en 1124-1125 et en 1172, ou encore de la peste qui s'abattit sur l'île en 1172. Quant à Amorgos, dont nous ne savons quasiment rien, rappelons que l'île dut être rattachée à la métropole de Paronaxia en 1083 [82]. Ces trois îles (Paros, Naxos et Amorgos) étaient en phase de croissance démographique et c'est pourquoi il y eut besoin de créer une nouvelle métropole. Pour ce qui est d'Andros, il est certain que la construction de l'église du Taxiarque de la Mesarea en 1158 [83] coïncide avec une croissance économique et démographique de l'île à la même époque, dont témoigne une importante construction monumentale au cours du XIIIe s.

(79) *It. Russes*, p. 8.

(80) *Géo d'Edrisi*, pp. 122-128.

(81) Actes concernant les Juifs de Chios : *JGR*, I, pp. 633-4, MM., V, p. 443-4 = DÖLGER, *Reg.*, n° 892 (juillet 1049) ; *JGR*, I, p. 640, MM., V, p. 441 = DÖLGER, *Reg.*, n° 950 (1062). Pour la rivalité vénéto-génoise dans l'île de Chios à la fin du XIIe s., voir BERTOLOTTO, p. 386, 399.

(82) V. GRÜMEL, *les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I-III, Soc. Assumpt. Chalced., 1936-1947, n° 929 ; DÖLGER, *Reg.*, n° 1088.

(83) A. K. ORLANDOS, *ABME*, 8 (1955-6), p. 28.

Les îles égéennes dites peuplées par Edrisi au XIIe s. étaient Kos, Santorin, Tilos (au nord de Rhodes), Kharkia (à l'ouest de Rhodes), Naxos, Léros, Kalymnos et Samos. L'île de Kos était dès le XIe s. réputée pour être très peuplée (84), ce qui est confirmé par le typikon de Christodule : en 1079, lorsqu'il quitte l'Asie Mineure et se réfugie à Kos, ses disciples et lui ne tardent pas à avoir des difficultés avec les habitants de l'île,ce qui suppose que même dans la colline de Pèli (située au centre de l'île) la population devait être assez dense pour disputer la moindre parcelle de terre (85). A l'extrême fin du XIIe s., l'île de Kos est dite une fois de plus «très peuplée» (86). L'île de Léros, siège épiscopal de la métropole de Rhodes, devait être également une île bien peuplée, si l'on considère les différends qui opposèrent à la fin du XIe s. les moines de Christodule aux parèques des domaines voisins au sujet d'une terre de pâture (87). A Naxos, l'essor démographique et économique de l'île est révélé par la construction monumentale du XIe s. et la promotion en 1083 de l'île comme siège de la nouvelle métropole de Paronaxia (88). Par ailleurs il est possible que Naxos ait été à la fin du XIIe s. la capitale de la circonscription administrative appelée Dodécanèse. Quant à Samos, qui fut toujours le siège du thème du même nom, nous avons de nombreux témoignages de son peuplement : son choix comme capitale politique révèle son importance générale, y compris son poids démographique. Que les îlots de Tilos et de Kharkia soient dits peuplés témoigne certainement du rayonnement démographique de l'île de Rhodes.

Les îles dites simplement «habitées» par Edrisi sont d'une part des Cyclades (Ios, Policandros, Mykonos), d'autre part, Skyros et deux îles aux confins du monde cycladique et micrasiatique, Astypalea et Nisiros. De ces deux dernières, nous savons qu'elle devinrent sièges d'évêchés au cours du XIe s. (89). Ces promotions ecclésiastiques

(84) *Enkomion de Christodule* par Athanasios, réf. citée dans VRANOUSSIS, *Hag. Keim.*, p. 60.

(85) MM., VI, pp. 62-64.

(86) T. L F. TAFEL., *Eustathii Opuscula*, Amsterdam², 1964, pp. 319-320.

(87) MM., VI, pp. 36-38.

(88) Voir la construction de l'église S.-Georges Diasorités et la reconstruction de la Protothronos. Pour la métropole de Paronaxia, voir réf. n. 82.

(89) G. PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Episcopatuum*, Amsterdam², 1967, p. 123 (Notitia, 3).

témoignent d'un essor démographique à cette époque. On pourrait en dire autant de l'île d'Ikaria, promue également au rang d'évêché au XIe s. Il est certain que pour les îles de l'Archipel, le départ des Arabes de la Mer Égée à la fin du Xe signifie le point de départ d'un essor démographique qui se prolongea au cours du XIIe s. C'est d'ailleurs au cours de ce siècle que furent réoccupées certaines îles qui semblent avoir été complètement désertées du VIIIe au XIe s., telles Thasos, Samothrace, Imbros et même Lemnos.

Dernier exemple d'un essor démographique insulaire à partir du XIe s., celui de Mitylène, île qui n'est pas citée dans la Géographie d'Edrisi. Les séries monétaires découvertes dans la région de Polichnitos-Strongylè en témoignent (90). De même la promotion de Méthymne au rang de métropole à la fin du XIe s. (91) et la reconstruction du kastron de Mitylène par Alexis I (92) prouvent que l'île de Mitylène connut alors une phase de prospérité et d'accroissement démographique.

2) *L'intégration du monde insulaire égéen dans le grand commerce.*

Si l'économie insulaire à cette époque est avant tout une économie de subsistance fondée sur l'agriculture, on ne saurait négliger le rôle du commerce qui prend dans l'Archipel égéen un essor nouveau à partir du XIe s. En effet, après une période de repli due en partie à l'Arabocratie, les îles redeviennent des escales dans le trafic maritime et même certaines d'entre elles des pôles de ravitaillement. Cependant, si nous pouvons percevoir les grandes tendances de l'économie insulaire, nous ne pouvons rendre compte exactement de la réalité. En effet, il faudrait pour cela que nous ayons à notre disposition des sources autres que monastiques, lesquelles (sauf dans le cas de Patmos que nous analyserons) ne concernent que les problèmes de la terre. Pour le commerce insulaire byzantin, nous n'avons pour ainsi dire pas de renseignement dans la mesure où tous les actes notariaux byzantins ont été détruits. Il est donc probable que nous sous-

(90) M. Paraskeuaïdè, *DELM*, 2 (1965), pp. 198-218.

(91) N. A. Oikonomidès, *Un décret synodal inédit du patriarche Jean VIII Xiphilin*, *REB*, 18, 1960, p. 68.

(92) *Alexiade*, II, p. 162.

estimons le rôle de la part byzantine dans le commerce insulaire ainsi que le rôle du commerce dans l'économie insulaire égéenne.

Le rôle des îles de l'Empire comme marché de produits agricoles est souligné par Kékauménos (93), lorsqu'il s'en prend à la corruption des officiers de marine. On apprend à cette occasion que les îles fournissaient blé, orge, grains, fromage, vin, viande, huile. Les Cyclades et la Crète sont dûment mentionnées, mais il s'agit en fait de l'ensemble du monde égéen. Il n'est question que des produits collectés au titre de «prestations», et ne sont pas mentionnées, malgré leur importance, les marchandises en transit dans les îles : ainsi les produits exportés par l'Occident vers l'Orient ou les pays arabes, comme l'Égypte, et ceux qui venaient de Constantinople pour aller en Occident et en Égypte. A l'énumération de Kékauménos échappe sans doute aussi la part des produits spécialisés que certaines îles fournissaient. L'auteur, en effet, n'a pas pour but de donner la liste exhaustive des produits commercialisés dans les îles d'autant que ces produits ne représentaient qu'une part infime de la production insulaire. Mais, nous savons par ailleurs que le mastic de Chios ou les tissus de soie d'Andros étaient recherchés (94).

Avec la fin du XIe s. le monde insulaire byzantin entre dans l'aire commerciale des Occidentaux. Et c'est sans doute la caractéristique essentielle du trafic commercial insulaire à grande échelle que d'être peu à peu monopolisé par les Italiens : Vénitiens d'abord, mais aussi Pisans et Génois. A ceux-là s'ajoutent les Juifs ne résidant pas dans l'Empire : au milieu du XIe s. en effet nous voyons les marchands juifs du Caire aller d'Alexandrie à Constantinople par Rhodes et Chios (95).

Avec le chrysobulle de mai 1082, accordé par Alexis I aux Vénitiens, commence l'ère marchande vénitienne dans l'Empire et

(93) B. WASSILIEWSKY-V. JERNSTEDT, *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de Officii regiis Libellus*, St. Petersbourg, 1896, p. 102.

(94) Mastic de Chios : Benjamin DE TUDÈLE, p. 14 ; tissus de soie d'Andros : réf. citée dans W. HEYD, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, I, 1936, p. 247 et n. 4.

(95) S. D. GOITEIN, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973, p. 44 ; même auteur, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo-Geniza I, Economic Foundations*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 214.

en particulier dans les îles de Chios et d'Eubée : les Vénitiens sont autorisés à commercer dans ces îles sans être soumis à aucune taxe (96). Il est probable que, mise à part l'île de Crète ouverte au commerce vénitien entre 1126 et 1143, les îles de Chios et d'Eubée étaient les pôles et les escales du grand commerce égéen sur la route Asie-Europe. Et il semble que Chios renoue à partir de la fin du XIe s. avec la tradition que cette île avait à l'époque paléochrétienne : rôle de plaque tournante pour les cargos et d'approvisionnement de Constantinople (97). Rôle partagé, il est vrai, à la fin du XIe s. par les îles de Rhodes et de Mitylène (98). Quant à l'Eubée, rappelons que Chalcis était au XIIe s. une plaque tournante où venaient des marchands du monde entier (99). Avec l'ouverture de l'île de Crète au libre commerce vénitien, entre 1126 et 1143 (100), l'ensemble du monde égéen entre dans l'empire commercial des Vénitiens. A côté des Vénitiens, mentionnons les Pisans qui se voient en 1111 ouvrir le marché insulaire (101), mais à des conditions moins avantageuses que les Vénitiens.

A partir de la fin du XIe s.-début XIIe s., avec les croisades et l'établissement des Francs en Syrie-Palestine, le monde égéen (et en particulier les îles de Crète et de Rhodes) devient un grand marché où s'accumulent des denrées redistribuées en Orient comme en Occident. En 1111 nous trouvons mention des Aurio en Crète, en 1130 celle des Falier (102) ; en 1144 la présence vénitienne à Rhodes est attestée (103) : Rhodes était l'escale privilégiée sur la route qui conduisait de Syrie vers Constantinople en passant par Chypre et vice-versa ; sur celle qui partait de Venise via la Crète et la Syrie ; sur la route qui joignait Constantinople à Alexandrie.

A partir de 1170, avec l'entrée des Génois dans le grand commerce de l'Empire, la domination vénitienne n'est pas remise en cause sur les marchés insulaires de l'Empire, mais on note après cette date de nombreux troubles et même quelques guerres commer-

(96) T.-Th., I, p. 118.
(97) P. Lemerle, *op. cit.*, n. 65, p. 102, 104.
(98) *RHC OCC*, III, p. 494.
(99) Benjamin de Tudèle, p. 10.
(100) T.-Th., I, p. 124 = Dölger, *Reg.*, n° 1305.
(101) Mm., III, pp. 9-13 = Dölger, *Reg.*, n° 1255.
(102) Morozzo-Lombardo, pp. 35-36, 59-61.
(103) *Ibid.*, p. 86.

ciales en certaines îles de l'Archipel. Ainsi entre 1162 et 1174 des troubles éclatent à Chios où deux navires génois sont pris par les Vénitiens avec l'aide des Pisans ou des Longobards et avec la complicité du duc de Chios, mais aussi en Eubée où un navire génois est pris par les Vénitiens (104). Il est mentionné qu'un des navires génois perdus à Chios transportait des articles de soie tissée, spécialité d'Andros. Ces divers incidents dans les îles d'Eubée et de Chios ne sont pas surprenants car ces îles se trouvent sur la grande route maritime des Génois vers Constantinople. A partir de 1170 les îles du Nord de l'Égée sont donc l'objet d'une vive rivalité vénéto-génoise car elles se trouvent sur la route maritime des deux puissances. De plus les Génois ne sont pas absents de la grande route qui va d'Occident en Syrie-Palestine et leur présence est attestée en Crète comme à Rhodes (105). Cependant, grâce aux avantages fiscaux dont ils bénéficiaient, les Vénitiens sont les seuls à avoir la véritable mainmise sur le commerce insulaire. Leurs privilèges sont renouvelés au cours du XIIe s., ce qui ne va pas toujours sans heurt. En effet, les hésitations justifiées des empereurs Comnènes à entériner ces privilèges exorbitants provoquent de la part des Vénitiens des actes de pillage et de piraterie. Mais avec le chrysobulle qui leur est octroyé en 1198 (106), leur triomphe est assuré : les Vénitiens sont maîtres, entre autres possessions, de toutes les îles de l'Empire, même si le pouvoir politique leur échappe.

A côté de l'entrée des Occidentaux dans le commerce insulaire, il faut noter à partir de la fin du XIe s. la constitution par les monastères de véritables entreprises commerciales. L'exemple du monastère de Patmos intéresse à cet égard le monde égéen à un double point de vue : d'une part, comme entreprise dont le commerce est d'abord insulaire, d'autre part, comme entreprise dont la base est insulaire. A partir de la fin du XIe s. et au cours du XIIe s. le monastère acquit des exemptions de taxes sur un tonnage de plus en plus important : en avril 1088, 500 modioi ; en 1186 il est question de 1500 modioi ; enfin en novembre 1197, 2000 modioi (107). Parallèlement les exemptions étaient progressivement élargies : antinaulon, dekateia et

(104) BERTOLOTTO, pp. 386-7, 399.
(105) *Ibid.*, pp. 398-400.
(106) T.-TH., I, pp. 248-278.
(107) MM., VI, pp. 51-53, 119-121, 137-139, 142-144.

enfin kommerkion étaient soustraits des taxes des bateaux patmiotes, ce qui permettait théoriquement au monastère de rivaliser avec les marchands occidentaux. Cependant, si l'on considère le tonnage de Patmos en chiffres, et si on le compare ne serait-ce qu'au tonnage de Lavra à la même époque (16000 modioi dès la fin du XIe s.), il est évident que Patmos ne put faire alors concurrence aux Vénitiens. A cette époque l'orientation première du trafic du monastère est d'approvisionner les moines de l'île de Patmos, car ceux-ci manquent de vivres pour subsister : ainsi la flotille de Patmos va dans les îles de Leipsos et de Léros où le monastère possède d'importants domaines, mais aussi en Crète où les moines reçoivent du blé jusqu'en 1176, puis des revenus en argent et où ils finissent par s'établir à l'extrême fin du XIIe s. ([108]), et enfin en Eubée et dans les Détroits ([109]). Dès 1088 le monastère acquit la liberté d'envoyer sa flotille «là où les moines le voulaient ... dans toutes les parties de l'Orient et de l'Occident» ([110]). Ainsi, si la flotille de Patmos était à l'origine insignifiante et ne put prétendre, même à la fin du XIIe s., à un grand trafic commercial, elle se dota cependant de tous les moyens qui allaient lui permettre postérieurement de devenir une grande flotte. Enfin il n'est pas inintéressant de voir dès la fin du XIe s. l'exemple d'une île dont la première fonction a été celle de «port». En effet cette île déserte à la fin du XIe s. ([111]) a été colonisée par des moines venus d'ailleurs et, en présence d'un milieu défavorable, ces derniers ont entrepris la conquête de la mer, même si au départ moyens et fin étaient très modestes.

3) *L'Éclosion monumentale et l'Essor nouveau des villes.*

Dans toutes les îles égéennes les fondations se multiplient à partir du milieu du XIe siècle et au cours du XIIe s. Prenons quelques exemples :

(108) MM., VI, pp. 130-133.

(109) *Ibid.*, p. 82, 144-146. Voir aussi, VRANOUSSIS, *Hag. Keim.*, pp. 110-111 ; Patricia KARLIN-HAYTER, *Notes sur les archives de Patmos comme source pour la démographie et l'économie de l'île*, dans *Byzantinische Forschungen*, 5, 1977, pp. 189-215.

(110) MM., VI, pp. 51-53.

(111) *Ibid.*, p. 45.

En Eubée notons le nombre important d'églises et de monastères fondés aux XIe-XIIe s. : Hagios Démétrios près du village Agios, et le monastère du Taxiarque dans le nord de l'île ; Hagios Loukas dès 1014, Hagios Nikolaos à la même date, la Panagia Peribleptos, Hagios Trias tou Krietzotè, la Theotokos Leikôn, la Panagitsa (Batheia) dans le centre de l'île (112).

Dans les Cyclades, pour l'île d'Andros, notons la construction au XIe s. du Taxiarque de Melida et du Taxiarque d'Hypselou, et au XIIe s. de la Koimèsis à Mesathouri, d'Hagios Nikolaos à Korthion (113) ; pour Théra, notons la fondation sous Alexis Ier de l'église d'Episkopi (114) ; pour Naxos notons la fondation de S.-Georges Diasoritès à la fin du XIe s.-début XIIe s. ou celle de la Protothronos de Chalki au IXe s., mais rénovée en 1052 (115).

Il est certain que cette éclosion monumentale témoigne d'une grande richesse économique du monde insulaire égéen aux XIe-XIIe s. L'exemple de la Néa Monè de Chios en est une illustration presque parfaite dans la mesure où cette construction suppose un capital important : la Nea avait des biens immenses dans la région de Smyrne. Si l'extension de la grande propriété a permis à l'élite locale d'acquérir les moyens suffisants pour construire églises et monastères, le rôle commercial des îles à partir de la fin du XIe s. a également permis la rentrée de capitaux qui firent leur prospérité. Au cours des

(112) Hag. Démétrios : Ak. ORLANDOS, *ABME*, 7, 1951, pp. 168-177 ; P. LAZARIDIS, *Arch. Delt.*, 25 (1970), p. 261 ; KODER, *Negroponte*, p. 155. Mon. du Taxiarque : *Tabula Imperii*, p. 268 : KODER, *Negroponte*, p. 142. Hag. NIKÓLAOS (Attalè) : *Tabula Imperii*, p. 130 ; H. GEORGEPOULOU, *AAA*, V, 1972, I, pp. 57-62. Hag. Loukas (Nord Aliveri) : KODER, *Negroponte*, p. 150 sq. Pan. Peribleptos (Politika) : A. K. ORLANDOS, *ABME*, I, 1937, pp. 175-184 ; *Tabula Imperii*, p. 230 ; KODER, *Negroponte* pp. 144-146. Hag. Trias tou Krietzòtè (Psachna) : Ak. ORLANDOS, *ABME*, 5, 1939-1940, pp. 3-16 ; *Tabula Imperii*, p. 277. Theotokos Leukôn (près d'Aulonari) : KODER, *Negroponte*, p. 165. Panagitsa (Batheia) datée du XIIe-XIIIe s. : A. K. ORLANDOS, *ABME*, 7, 1951, p. 112.

(113) A. K. ORLANDOS, *ABME*, 8, 1955-6, pp. 34-46 (Taxiarque de Melida), p. 46-49 (Taxiarque d'Hypselou), pp. 49-53 (Koimèsis). Pour l'église Hag. Nikolaos, cf. D. BASILEIADÈS, *AE*, 1960, pp. 17-37. Pour le Taxiarque de Messaria, cf. n. 83.

(114) A. K. ORLANDOS, *ABME*, 7, 1951, pp. 178-214.

(115) G. DIMITROKALLIS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν μελέτην τῶν βυζαντίνων μνημείων τῆς Νάξου*, Athènes, 1972, pp. 29-58 (St. Georges Diasoritès) ; N. ZIAS, *AAA*, IV, 1971, 3, pp. 369-377.

XIe-XIIe s., la tradition de construction monumentale semble renouer avec ce qu'elle était à l'époque paléochrétienne à la différence près que ces constructions, sauf exception (Nea Monè de Chios, Panagia tou kastrou de Rhodes), sont en comparaison relativement modestes.

Parallèlement à l'éclosion monumentale dans l'ensemble du Monde Égéen aux XIe-XIIe s., il faut noter un nouvel essor des villes : à Chandax de Crète les fouilles archéologiques ont permis de dater de cette époque l'extension des faubourgs en dehors de l'enceinte proprement dite (116) ; du XIe s. date la construction du kastron byzantin de Rhodes, de la fin du XIe s. également la reconstruction de celui de Mitylène ; du XIIe s. la reconstruction du kastron d'Euripos (117). Pour cette ville par ailleurs les fouilles ont révélé une extrême densité d'occupation byzantine du Xe s. à la fin du XIIe s. (118) : le nombre d'églises du XIIe s., est impressionnant. Il en était de même de la ville de Rhodes à la même époque, selon le témoignage d'un voyageur occidental (119).

Le sens exact des termes comme *πόλεις* ou *κάστρα* ou *φρούρια*, etc. est un autre problème : étaient-ce des villes comme on l'entend aujourd'hui avec une structure complexe, une population importante et des centres aux finalités multiples d'administration, de production et d'échanges, ou plutôt s'agissait-il de ce qu'on appelle aujourd'hui villages avec une structure urbaine très schématique, un chiffre de population peu élevé et des fonctions modestes et réduites ? Il semble qu'il faille noter au XIIe s. pour les «villes» que nous avons citées, Chandax en Crète, Euripos d'Eubée ou Rhodes, une densité d'habitat assez importante pour supposer une population relativement nombreuse : quelques milliers ou même dizaines de milliers d'habitants (peut-être près de 30.000 à Chandax (120) et des fonctions diversifiées : centres administratifs, mais aussi villes-ports, centres de production et d'échanges exerçant une certaine attraction sur les communautés marchandes étrangères qui s'y installent. Ces villes insulaires mésobyzantines peuvent être comparées à celles de

(116) N. Platon, *Krèt. Chron.*, I, 1947, p. 239 sq.

(117) Voir réf. n. 18.

(118) D. Triantaphyllopoulou, *AEM*, 19, 1974, pp. 253-4.

(119) Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte, Histoire en vers de la 3e Croisade (1190-1192)*, ed. G. Paris, 1897, p. 349.

(120) Réf. dans Xanthoudidès, *La Vénétocratie*, p. 21.

l'époque paléochrétienne, mais il ne faudrait pas y voir des villes semblables aux grands centres ou même aux villes moyennes de l'Empire, et il ne faudrait pas non plus imaginer que la «ville» citée par Edrisi dans l'île de Mykonos était autre chose qu'un petit village

4) *Fin XIe-fin XIIe s. : Le siècle des grandes mutations dans le monde insulaire égéen.*

On peut caractériser la période qui va de la fin du XIe s. à la fin du XIIe s. comme la période des grandes mutations dans le monde insulaire. Les grandes tendances que nous avons évoquées : expansion démographique, intégration du monde insulaire dans le grand commerce, éclosion monumentale et essor nouveau des villes, toutes ces transformations de structures ont provoqué de grandes mutations sur le plan administratif, social et politique que nous allons analyser.

– L'évolution administrative des circonscriptions égéennes de la fin du XIe s. à la fin du XIIe s.

Le XIe s. a marqué une rupture avec le système antérieur défini par Constantin VII : en effet de nouveaux thèmes sont apparus, des thèmes proprement insulaires, celui des Iles Cyclades et celui de Chios (121).

D'autre part, au cours du XIe s., se fait jour une grande transformation institutionnelle : la division des pouvoirs et la prédominance de plus en plus nette du pouvoir civil sur le pouvoir militaire. La province est administrée par le Kritès qui détient le pouvoir civil. Parallèlement les stratèges insulaires à la tête d'une île ou d'un groupe d'îles sont les commandants militaires d'unités géographiquement distinctes des provinces civiles. Ainsi le thème des Cyclades, thème insulaire civil, couvre à la fin du XIe s. la plus grande partie de la Mer Égée (122), tandis que la défense des îles

(121) N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972, p. 267 ; SKYLITZÈS, p. 373 : avant 1025-1028.

(122) L'aire géographique de la circonscription des Iles Cyclades à la fin du XIe s. comprend sans doute l'île de Chios au Nord-Est si l'on suppose qu'au cours du XIe s. le kritès des Iles Cyclades a pris en main l'administration civile de l'île de Chios. Elle comprend en tout cas les îles de Kos (MM., VI, pp. 21-23) et de Patmos (MM., VI, pp. 55-57) au Sud-Est. Par contre la limite nord de la circonscription est

paraît assurée par les stratèges de Samos et de Chios ([123]). A côté de la grande circonscription à caractère purement administratif et fiscal qu'étaient les Iles Cyclades, avec à la tête le kritès-anagrapheus ([124]), on note à la fin du XIe s. :

la permanence du thème de Samos comme entité à la fois administrative et militaire avec à sa tête un stratège ([125]).

des administrations autonomes, telle la kouratoreia de Mytylène ([126]).

enfin des îles qui continuent à être rattachées aux thèmes continentaux, telles l'Eubée au thème de l'Hellade, Rhodes au thème des Kibyrrhéotes.

Ainsi à la fin du XIe s. l'organisation administrative de l'Archipel égéen est beaucoup plus complexe que sous Constantin VII. Notons que la grande originalité par rapport à l'époque antérieure est la création d'un thème proprement insulaire extrêmement vaste, semble-t-il, celui des Iles Cyclades.

Au milieu du XIIe s. ce système est à nouveau complètement transformé. Un nouveau personnage appelé *κατεπάνω* ou *δούξ* réunit dans les diverses circonscriptions administratives les pouvoirs civil et militaire. D'une part les anciennes circonscriptions eurent à leur tête un duc au lieu du stratège ou du kritès et subirent des modifications dans l'aire géographique qu'elles recouvraient, d'autre part de nouvelles circonscriptions apparurent.

Les nouvelles circonscriptions furent celles de Rhodes, Chios et Kos :

Le duc de Rhodes, Andronic, est mentionné en 1160-1170 ([127]). Pour la première fois depuis l'établissement du système thématique

difficile de fixer. Si l'on procède par analogie, on peut penser que le thème des Cyclades a englobé une grande partie des îles de l'Égée que l'on pouvait rattacher au thème de l'Hellade au milieu du Xe s. de la même façon qu'il a englobé une grande partie des îles comprises à époque antérieure dans les thèmes de la Mer Égée et de Samos.

(123) SKYLITZÈS, p. 373.

(124) MM., VI, pp. 55-57.

(125) *Ibid.*, pp. 34-35, 41-42.

(126) *Alexiade*, II, p. 110.

(127) BERTOLOTTO, pp. 398-9.

l'île de Rhodes est administrativement détachée du thème continental asiatique appelé jusqu'en 1147 «thème des Kibbyrhéotes».

A la même date est mentionné le duc de Chios ([128]). Il est difficile de savoir quelle était l'étendue de cette circonscription : se limitait-elle à l'île ou bien englobait-elle d'autres îles du Nord de l'Égée ?

Le duc de Kos est attesté après 1175 ([129]). Il n'est guère probable qu'au milieu du XIIe s. il soit également duc de Samos. Les sources qui mentionnent le *δούξ-πράκτωρ* ([130]) de Samos à cette époque ne font pas allusion à l'île de Kos, et il n'y a jamais de double titulature Samos-Kos. Très vraisemblablement Kos et Samos formaient deux provinces distinctes dans la seconde moitié du XIIe s. Kos a donc été détachée de ce qui antérieurement constituait le thème des Cyclades pour être promue au rang de province administrative sous l'autorité d'un duc.

Parallèlement, les anciennes circonscriptions thématiques se trouvent également sous l'autorité d'un duc : ainsi on trouve mention au milieu du XIIe s. du *δούξ-πράκτωρ* de Samos. Nous savons qu'à cette époque cette circonscription englobe Patmos ([131]), contrairement à ce qu'il en était à la fin du XIe s. où l'île était englobée dans le thème des Iles Cyclades ([132]), ce qui signifie que le thème des Iles Cyclades s'est morcelé en partie ou en totalité et qu'une partie a été intégrée au thème de Samos. Le problème est de savoir s'il est resté un noyau de l'ancienne circonscription des Iles Cyclades ou bien si l'ensemble de cet ancien thème s'est trouvé redistribué dans les diverses circonscriptions voisines. La réponse se trouve peut-être dans le chrysobulle de 1198 qui ouvre l'ensemble de l'Empire au libre commerce des Vénitiens. En effet, ce document énumère successivement l'ensemble des circonscriptions administratives de l'Empire et notamment les circonscriptions insulaires. Or, nous trouvons mention d'une province appelée Dodécanèse ([133]). Cela conforterait

(128) *Ibid.*, p. 386.

(129) T. L. F. Tafel, *Eustathii Opuscula*, Amsterdam[2], 1964, p. 122.

(130) Mm., VI, pp. 104-105, 107, 110-112.

(131) *Ibid.*, p. 107, 110-112.

(132) Voir ci-dessus, n. 122.

(133) T.-Th., I, p. 265. Il nous semble que le «Dodécanèse» mentionné dans le chrysobulle de 1198 parmi les îles de l'Égée n'a rien à voir avec le «Dodécanèse» mentionné dans la *Partitio* de 1204 (ed. Carile, p. 281) qui se trouve énuméré parmi les provinces continentales du Nord de la Grèce.

l'hypothèse qu'une partie de l'ancien thème des Cyclades a eu au XIIe s. une administration propre. On peut supposer que le centre de cette circonscription était Naxos. Notons enfin que dans ce même document l'Eubée et les Cyclades Nord et Ouest (Andros, Kéos et Milos) relèvent de l'horion de Thèbes et d'Euripos, c'est-à-dire de l'Hellade.

Au terme de cet aperçu sur l'administration égéenne du XIIe s., il semble que sa caractéristique fondamentale soit un extrême morcellement. Elle s'oppose alors complètement à ce qui l'avait marquée aux Xe-XIe s. : l'intégration des îles de l'Archipel dans de grands thèmes soit continentaux, soit insulaires. Dans cette étude sur l'évolution administrative du monde égéen nous n'avons pas abordé le cas de la Crète. Il nous suffira de dire que la Crète a constitué pendant toute la période une circonscription administrative propre sous l'autorité d'un stratège au XIe s., puis d'un duc ou katépan à partir de la fin du XIe s., sans doute après la reconquête de l'île, comme dans l'ensemble de l'Empire, sans qu'en soit affecté le principe d'une administration thématique de l'île limitée au territoire de celle-ci.

– Les mutations des structures économiques et leurs conséquences.

Nous avons vu qu'à la fin du XIe s. le monde insulaire égéen était entré dans une phase de prospérité due à l'accroissement démographique depuis la fin du Xe s., mais également à l'insertion du monde insulaire égéen dans le grand commerce méditerranéen, l'éclosion monumentale étant en quelque sorte le symbole de cette nouvelle phase.

Mais dans le monde insulaire mésobyzantin, où le fondement économique est d'abord agricole, il y eut d'autres mutations économiques, en particulier celles concernant le régime de la terre.

Le XIe s. en effet, et notamment la fin de ce siècle, semble être un tournant dans l'évolution des structures foncières. La grande propriété s'accroît : en témoignent les grandes fondations monastiques de cette époque, monastère de la Nea Monè de Chios, monastère de Patmos, monastère de Myrioképhalon de Crète, qui obtiennent d'importants biens fonciers dans l'île ou hors de l'île et nombre de privilèges, telles les exemptions fiscales. Pour ce qui est de l'accroissement de la grande propriété laïque, nous n'avons

aucune source permettant quelque évaluation. Mais, d'une part, il n'y a aucune raison pour que l'évolution de la grande propriété laïque fût différente de celle de la grande propriété monastique, d'autre part, nous pouvons glaner çà et là quelques indices : les Chalkoutzis à la fin du XIIe s., sont dits ἄρχοντες κτηματικοί d'Eubée (134). A cette même époque en Crète, un Chortatzis revendique l'éphoreia d'un monastère (135). De grands personnages cèdent des «proasteia» au monastère de Patmos dans l'île de Léros (136). Dès le début du XIIe s., un litige oppose en Crète un grand propriétaire et des «choritai» (137). A propos des donations insulaires au monastère du Pantocrator en 1136, divers grands domaines sont mentionnés comme appartenant à de grands propriétaires dans les îles de Kos et de Mitylène (138). Mieux encore, un acte de 1176 (139) prouve que les episkepseis de la Couronne en Crète ont été attribuées en «pronoia» : les grands propriétaires se voient donc attribuer des revenus fiscaux. Quelle que soit la suspicion qu'il faille avoir envers des documents, datés de la fin du XIIe s. mais probablement fabriqués au XIIIe s. (140), il est impossible que l'on ait inventé ces archontes qui possèdent en Crète des domaines immenses. En conséquence, les revenus que l'État byzantin tirait du régime de la petite propriété sont atteints : le grand propriétaire bénéficie d'exemptions fiscales et même se substitue à l'État pour les domaines autrefois rattachés à la Couronne. Donc, les revenus insulaires tirés de la terre échappent de plus en plus au fisc à partir de la fin du XIe s. et cette évolution paraît s'accentuer tout au long du XIIe s.

Ainsi la mutation des structures foncières aux XI-XIIe s. a eu de graves conséquences pour les revenus fonciers de l'État, et il en est

(134) Michel CHONIATÈS, II, p. 278.

(135) MM., VI, pp. 130-133.

(136) *Ibid.*, p. 65.

(137) *Ibid.*, pp. 95-99.

(138) P. GAUTHIER, *Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, *REB*, 32, 1974, p. 122.

(139) MM., VI, pp. 117-119.

(140) Lettre d'Alexis aux Crétois datée de sept. 1182, cf. GERLAND, *Nob. Crét.*, pp. 7-16 = DÖLGER, *Reg.*, n° 1552 ; Acte de Constantin Doukas, duc de Crète établissant les Skordylis dans leurs possessions daté d'oct. 1184, cf. MM., III, pp. 235-237 = GERLAND, *Nob. Crét.*, pp. 21-29 ; Acte de Constantin Doukas, duc de Crète, établissant les 12 familles archontales de Constantinople dans leurs biens de Crète daté de sept. 1192, cf. GERLAND, *Nob. Crét.*, pp. 30-41.

de même en ce qui concerne ceux tirés du commerce insulaire. Le processus a été identique : l'exemption totale de taxes, et en particulier celle du kommerkion, accordée aux Vénitiens sur les grandes places insulaires en 1082, puis au cours du XIIe s., priva le fisc de rentrées appréciables. Il restait certes les rentrées apportées par les marchands byzantins, mais il semble que le trafic des produits de luxe ou de haute valeur leur échappa, et par ailleurs des exemptions furent accordées à certaines unités économiques commerciales byzantines, telle celle de Patmos qui est la plus connue dans le monde insulaire.

– Évolution de l'Élite sociale aux XIe-XIIe s.

Si nous n'avons pas assez d'informations pour faire une étude de l'évolution de la classe des faibles aux XIe-XIIe s. dans les îles, il en va différemment des puissants insulaires, notamment grâce à l'étude prosopographique. Les deux exemples un peu fournis que nous ayons sont ceux des grandes familles d'Eubée et de Crète.

Pour les puissants d'Eubée aux XIe-XIIe s., nous avons la chance d'avoir à notre disposition les deux sources essentielles que sont le cadastre de Thèbes (milieu ou fin du XIe s.) et la Correspondance de Michel Choniatès à la fin du XIIe s. :

La première notion est celle d'une imbrication économique et sociale des grandes familles d'Eubée avec les régions d'Athènes et de Thèbes. Ainsi, nous trouvons mention des familles Pothos et Léobachos, dont les membres habitaient l'Eubée, Athènes et Thèbes (141). Il en est de même de la famille Tornikès, qui habitait Thèbes et dont les biens s'étendaient en Eubée et en Attique : Euthyme Tornikès, correspondant de Michel Choniatès, était archôn patriarcal à Constantinople en 1191. Après l'arrivée des Latins, il se réfugia en Eubée car il avait là des liens de famille (142). Son père était originaire de Thèbes, son oncle Euthyme Malakès également (143), mais le grand-oncle Théophylacte de Bulgarie était d'Euripos (144).

(141) Voir réf. n. 71.

(142) Michel CHONIATÈS, II, p. 274.

(143) J. DARROUZÈS, *Notes sur Euthyme Tornikès, Euthyme Malakès et Georges Tornikès*, dans *REB*, 23, 1965, pp. 148-167.

(144) Réf. dans GAUTIER, *Défection*, p. 216.

Au XIIe s. ces «dynatoi» d'Eubée possèdent non seulement un pouvoir économique, mais également un pouvoir politique : les Chalkoutzis, famille illustre dans l'Empire depuis le Xe s., avaient une de leurs branches établie en Eubée à la fin du XIIe s. (145). Ces Chalkoutzis d'Eubée étaient célèbres dans toute la Grèce. Ils étaient à la fois une élite sociale (archontes «ktèmatikoi») et une élite politique (archontes «thematikoi») (146).

Pour les «dynatoi» de Crète de la fin du XIe s. à la fin du XIIe s., il faut faire une distinction entre l'élite politique et l'élite sociale : l'élite politique, extérieure à l'île, est issue des grandes familles byzantines : les Brachamioi, Karanthenoi, Helladikoi, Doukas, Kontostephanoi, Chrysobergès (147). Ces familles sont souvent originaires d'Asie Mineure et elles sont parfois apparentées à l'empereur, ainsi les Kontostephanoi apparentés aux Anges et aux Comnènes (148). A la fin du XIIe s., on peut parler de dynasties de ces grandes familles à la tête du gouvernement de Crète, ainsi la succession des Kontostephanoi (149). Cette élite politique dut acquérir des biens-fonds en Crète et se mêler progressivement à l'autre catégorie des puissants qu'étaient les grands propriétaires de l'île. Ces derniers, d'après les sources à notre disposition, paraissent à l'origine distincts de l'élite politique. Il s'agit en effet des «Chortatzis» (150), ou des «Hagioste-

(145) Michel CHONIATÈS, II, p. 278.

(146) *Ibid.*, pp. 277-278.

(147) Brachamioi : Philarète Brachéôn, sans doute «Brachamios» (*Testament de Xénos*, p. 66) ; Karantenoi : Michel Karantènos duc de Crète à la fin du XIe s. (Hélène AHRWEILER, *L'administration militaire de la Crète byzantine*, dans *Byzantion*, 36, 1961, pp. 217-228 = Hélène AHRWEILER, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum Reprints, Londres, 1971, XI) ; Helladikoi : Jean Helladikos, katepanô de Crète en 1118 (MM., VI, p. 96) ; Doukas : Constantin Doukas, duc de Crète en 1184 et 1192 ? (réf. n. 33) ; Kontostephanoi : Alexis K., duc de Crète en 1167 (V. LAURENT, *le statut de la Crète avant et après sa libération du joug arabe, 961*, *Krèt. Chron.*, 15-16, 1961-1962, pp. 382-396), Étienne K., duc de Crète en 1193 et Nicéphore K., duc de Crète en 1197 (MM., VI, p. 125, 139-140) ; Chrysobergès : Michel Chrysobergès logariastès de Crète en fév. 1193 (MM., VI, p. 125).

(148) Alexis K. était le neveu de l'Empereur Manuel et Étienne K. le neveu de l'empereur Isaac Ange.

(149) Alexis en 1167, Étienne en 1193, Nicéphore en 1197 (réf. n. 147).

(150) La mention des Chortatzis se trouve dans un acte de 1196, cf. MM., VI, pp. 130-133. Pour la famille Chortatzis, voir M. I. MANOUSSAKAS, *Contribution à l'histoire de la famille crétoise des Chortatzis*, *EEBS*, 26, 1956, pp. 231-301,

phanitès» (151), familles d'origine crétoise (152), qui sont mentionnées à l'extrême fin du XIIe s. Les faux documents de 1184 et de 1192 (153) fabriqués sous la Vénétocratie leur attribuent un pouvoir politique à la fin du XIIe s., qui n'apparaît pas concrètement dans les sources : en effet, il n'y a aucune mention de duc de Crète ou de haut fonctionnaire qui soit issu de ces grands propriétaires crétois. Il faut pourtant retenir le document de 1176 qui mentionne une distribution d'épiskepseis aux insulaires à titre de pronoïa (154). Ce document est la preuve que tout le contenu des «faux» n'est pas aberrant : l'État a délégué aux grands propriétaires de l'île une partie des ses prérogatives et les a donc investis du pouvoir politique. Il est, d'autre part, certain que des familles comme les Skordylis, les Chortatzis ou les Hagiostephanitès n'auraient pu jouer le rôle important qu'elles jouèrent dès la première moitié du XIIIe s., si elles n'avaient pas de solides assises sociales et une influence politique. Il semble donc que le terme d'«archontopouloi» des faux du XIIIe s. réponde à une réalité : celle d'archontes de Crète à la fin du XIIe s. appartenant à la fois à l'élite politique et à l'élite sociale.

On peut alors se demander jusqu'à quel point cette évolution des *dynatoi* insulaires n'eut pas de répercussions politiques.

– Les crises politiques insulaires de la fin du XIe s. à la fin du XIIe s.

De la fin du XIe s. à la fin du XIIe s., on constate qu'à plusieurs reprises les îles se détachent du pouvoir central : une première vague de dissidences eut lieu à la fin du XIe s., révolte de la Crète en 1091 et faible résistance des îles micrasiatiques face à Tsachas. Une seconde vague marqua la fin du XIIe s. : ralliement des insulaires aux étrangers entre 1185 et 1200, dissidence camouflée des Crétois à partir des années 1185-1190, dissidence de Rhodes et du centre de l'Eubée en 1202-1203. Nous allons tenter d'analyser ces crises

(151) GERLAND, *Nob. Crét.*, pp. 30-41. Mais la première mention sûrement attestée des Hagiostephanitès est de 1206, cf. MM., VI, pp. 150-151.

(152) «Chortatzis» est un toponyme crétois, cf. MM., VI, pp. 130-133. Quant aux Hagiostephanitès, ils possédaient en 1206 des biens patrimoniaux en Crète, cf. MM., VI, pp. 150-151.

(153) Réf. n. 140.

(154) MM., VI, pp. 117-119.

politiques et voir si elles ont des caractères communs ou bien si, au contraire, elles ont des causes et des caractéristiques distinctes.

La révolte de la Crète autour de 1091 ([155]) correspond certainement à une crise générale du monde insulaire byzantin. Rappelons que l'île de Chypre se souleva à la même date. La défense maritime de l'Empire était mal assurée et Tsachas put lancer à la même époque sa grande offensive sur les îles micrasiatiques : tout l'espace maritime de l'Empire était perturbé. Il y eut alors très certainement une faiblesse de la défense maritime byzantine qui influença sans doute les insulaires. Rappelons, en effet, que pour les insulaires la sécurité est vitale et ils ont tendance à «lâcher» le pouvoir qui est incapable de l'assurer. Ce fut le cas, semble-t-il, de nombreux insulaires face à l'avance de Tsachas qui occupa l'île de Chios du «premier coup» dit Anne Comnène ([156]),ce qui fait douter de la loyauté des Chiotes envers le pouvoir byzantin. Il est vrai que Méthymne résista jusqu'au bout, alors que le kastron de Mitylène était tombé ([157]). Certes, il se peut également que Chios ait été moins bien défendue que Méthymne. Mais à la crise de la défense s'ajoutait certainement un esprit de dissidence des insulaires par rapport à Constantinople qu'illustre assez bien la révolte de Crète. Celle-ci eut probablement au départ un caractère fiscal, comme ce fut le cas pour les révoltes de Chypre en 1402 et en 1091, mais cela n'est pas dit dans les sources. Il semble bien, pourtant, que l'on doive également parler de dissidence, car c'est la seule donnée explicite dans les sources : Karykès s'est révolté, rebellé contre le basileus, est-il dit ([158]). La révolte, sans doute d'origine fiscale, a été dirigée par un chef, probablement le gouverneur de la province, qui avait une volonté d'autonomie par rapport au pouvoir central. Alexis I, dans son poème à son fils Jean, parle de «tyrannie» ([159]). Le but de la révolte n'était pas de prendre le pouvoir impérial, ni de couronner un empereur (ce qui distingue la révolte de Crète et la plupart des

(155) *Alexiade*, II, pp. 162-164 ; GLYKAS, p. 620 ; ZONARAS, III, p. 736-7 ; P. GAUTIER, *Diatribes* ... (réf. n. 3), p. 34 ; P. MAAS, *Die Musen des Kaisers Alexios I*, dans *BZ*, 22, 1913, p. 357. Pour la chronologie voir GAUTIER, *Défection*, p. 220.

(156) *Alexiade*, II, p. 111.

(157) *Ibid.*, p. 110.

(158) *Alexiade*, II, p. 162 ; ZONARAS, III, pp. 736-7.

(159) P. MAAS, *op. cit.*, n. 155, p. 357.

révoltes de l'époque), mais de détacher l'île de l'Empire. Il y avait sans aucun doute une volonté d'indépendance régionale : il s'agit bien d'un mouvement séparatiste (160). Il semble naturel que les îles aient été «chronologiquement» en avance sur un mouvement qui sera fréquent dans l'Empire au cours du XIIe s. : l'insularité favorise naturellement la volonté d'autonomie. Cependant, cette révolte était prématurée et les insulaires ne suivirent pas longtemps Karykès : «Quand les Crétois connurent que Doukas (le chef de la flotte envoyé contre eux par l'empereur) était à Karpathos ... ils attaquèrent Karykès, réussirent à le tuer cruellement et rendirent ainsi la Crète au grand duc» (161). Les causes de cet échec nous apparaissent claires, si l'on compare ces mouvements d'autonomie à la seconde vague de dissidence insulaire qui marqua la fin du XIIe s.

A cette époque, un phénomène insulaire remarquable fut la facilité du ralliement à l'étranger : en 1186 les îles de l'Égée, dont Patmos, Ikaria, Samos et Mykonos, acceptèrent, de «plein gré», de payer l'impôt à Margaritès, chef de la flotte normande (162). Entre 1190 et 1199, le génois Kaphourès occupa très facilement les îles du nord de l'Égée (163). Ces ralliements spontanés des insulaires à l'ennemi à la fin du XIIe s. ne doivent pas nous surprendre dans la mesure où les îles étaient exposées plus que n'importe quelle autre partie de l'Empire, à l'exception des régions frontières. A cela il faut toujours ajouter le poids de la fiscalité byzantine qui poussait les insulaires à rechercher un allègement possible auprès d'une autre puissance. Mais les deux phénomènes, recherche de la sécurité et recherche de l'allègement fiscal, étaient connus à l'époque antérieure et ne caractérisent pas de manière spécifique le comportement des insulaires à la fin du XIIe s.

A ces prétextes traditionnels de dissidence s'ajoute alors le poids nouveau d'une aristocratie locale qui défend ses privilèges contre le pouvoir central. On constate ce phénomène en Crète, à Rhodes et en Eubée. Pour l'île de Crète nous n'avons pas de témoignage direct, mais les «faux» datés de la fin du XIIe s. donnent l'impression d'une

(160) AHRWEILER, *La Mer*, p. 185.

(161) *Alexiade*, II, p. 162.

(162) *Enkômion de Théodose* : ref. dans VRANOUSSIS, *Hag. Keim*, p. 143 ; même auteur, *A propos des opérations* ... (ref. n. 11), p. 207.

(163) CHONIATÈS, p. 482 ; J. DAROUZÈS, *Notes* (ref. n. 12), p. 184 sq.

dissidence camouflée de l'aristocratie : les pouvoirs soi-disant attribués par l'autorité impériale aux «archontopouloi» pour mater une révolte des Crétois ([164]) ont été, en fait, peu à peu accaparés par les puissants au cours du XIIe s. aux dépens des intérêts de l'Empire. Il ne s'agit sûrement pas d'une situation de droit, comme le revendiquent les documents, mais d'une situation de fait. Nous avons vu, en effet comment s'était opérée la collusion entre l'élite sociale et l'élite politique de Crète à cette époque. A l'extrême fin du XIIe s., les archontes de Crète manifestent leur autonomie par rapport au pouvoir central et cela est rendu possible grâce à la faiblesse de la flotte centrale et de l'autorité impériale. De la même façon, en 1202-1203, Léon Gabalas prit le pouvoir dans l'île de Rhodes et agit dès lors en souverain indépendant ([165]). Cette dissidence est l'exemple même des révoltes de magnats locaux qui se proposaient de contrôler un territoire délimité sans ambitionner le pouvoir impérial. Enfin, c'est entre 1202 et 1204 que le centre de l'Eubée fut intégré dans la principauté indépendante de Léon Sgouros, originaire de Nauplie et issu d'une riche famille ([166]). Ces mouvements de dissidence sont comparables à ceux qui caractérisent l'ensemble de l'Empire byzantin à partir de 1180 et sont dus à la prépondérance de l'aristocratie face au pouvoir impérial de plus en plus faible. C'est la cause de leur succès : socialement ils apparaissent comme profondément différents des mouvements de la fin du XIe s. L'ensemble de l'aristocratie est à la tête de la dissidence et forte en moyens – elle a, en effet, des clients et une milice privée ([167]) –, elle détient des privilèges de plus en plus étendus face à une autorité impériale de plus en plus faible. Cette nouvelle donnée due à l'évolution des structures de la société, permet aux îles de gagner à la fin du XIIe s. une autonomie qu'elles n'avaient pu acquérir un siècle auparavant. Face à la puissance étrangère l'aristocratie dut, en bien des cas,

(164) GERLAND, *Nob. Crét.*, pp. 7-16.

(165) CHONIATÈS, p. 639 ; AKROPOLITÈS, p. 45, 46, 86. Voir à ce sujet N. OIKONOMIDÈS, *La Décomposition de l'Empire byzantin à la veille de 1204 et les origines de l'Empire de Nicée : A propos de lo «Partitio Romaniae»*, dans *Rapports du 25e Congrès Int. d'Ét. Byz.*, Athènes, 1976, p. 18.

(166) N. OIKONOMIDÈS, *op. cit.*, pp. 17-18.

(167) Le duc de Crète Jean Straboromanos (mil. XIIe s.) avait «ses hommes, les Botaneioi», cf. MM., VI, p. 107.

abandonner ses désirs d'autonomie politique, mais cela déborde le cadre de notre sujet.

En conclusion, nous pouvons dire que la fin du XIe s. ne représente en aucune manière une coupure dans l'histoire insulaire égéenne : les modes de vie, l'habitat et l'économie sont les mêmes que ceux de l'époque antérieure (VIIIe-XIe s.). Au-delà même de cette continuité immédiate, on peut penser à une continuité plus grande encore dans les contraintes géographiques sur l'établissement humain insulaire, qui ont amené partout l'insulaire à regarder le proche continent et à se détourner des côtes ouvertes sur la mer vide. Il faut également souligner les contraintes du milieu insulaire montagneux sur la mise en valeur du sol et enfin l'isolement et l'originalité des insulaires. Nous avons donc essayé de montrer cette continuité historique du monde insulaire égéen de la fin du XIe s., mais il nous est apparu ensuite que cette période était également le début d'une ère nouvelle pour les îles. Il n'y eut de rupture dans aucun domaine, mais on note partout des transformations : économiques, sociales et administratives. La mer, à cette époque, n'isole plus seulement l'insulaire, elle le relie bien davantage à l'extérieur. L'intégration de l'ensemble du monde égéen dans l'espace byzantin à partir de la fin du Xe s. a amené une ère de prospérité au XIe s. A partir d'alors, le microcosme insulaire suit à la fois l'évolution économique et sociale de l'ensemble de l'Empire byzantin et la transformation des grands réseaux d'échanges à travers la Méditerranée. Le monde égéen est en cela à la croisée de l'Orient et de l'Occident et renoue en partie avec la civilisation insulaire de l'époque paléochrétienne.

Paris. Élisabeth MALAMUT.

LE CHRYSOBULLE DE DUŠAN POUR ZOGRAPHOU

Après de nombreuses tentatives d'accéder aux archives du monastère de Zographou, au Mont Athos, j'ai réussi, grâce à la compréhension des R. P. Euthymios, Iôannis et Pachômios, à photographier en 1977, 1978 et 1979 la totalité des actes byzantins et slaves. Que les pères du monastère de Zographou veuillent bien accepter le témoignage de ma gratitude.

Les archives contiennent une centaine de documents environ, dont plusieurs inconnus. Mon intention est donc de les éditer assez rapidement ; Madame Katia Tsherenissinoff a bien voulu assumer l'édition des actes slaves.

Pour annoncer la future édition des *Actes de Zographou*, le choix du chrysobulle du *car* serbe Stefan Dušan se justifie par mon intérêt personnel sur le rôle de la Serbie au XIVe siècle et ses rapports privilégiés avec la Sainte-Montagne qui à ce moment avaient un double aspect : a) spirituel – idéologique, b) économique – financier.

L'acte de Dušan, sollicité par Ivan-Alexandre, montre à quel point le pouvoir serbe dans le Sud des Balkans était prépondérant mais, en même temps impliqué dans le même choix que les autres unités politiques balkaniques : la Serbie, la Bulgarie, Byzance restaient des pays profondément ruraux (1).

***

Description diplomatique

Ce document porte au verso les indices d'un classement effectué seulement en 1938 qui a respecté, cette fois les chiffres d'un classement antérieur, ω/A.13. Il s'agit d'un parchemin assez épais mesurant 600 × 300 mm. Les marges sont tracées ; l'état de conser-

(1) Cf. M. Blagojević, *Zemljoradna u srednjovekovnoj Srbiji*. Belgrade, 1973.

vation est satisfaisant. Les λόγος (λόγον, l. 9, λόγου, l. 30, λόγος, l. 34) et la signature de Dušan au bas du document, ainsi que le nom du mois, le τεσσαρες καὶ δεκάτης accompagnant l'indiction, le πεντηκόστου de l'année du monde sont tracés à l'encre rouge ; l'état du document ne permet pas de constater des nuances entre l'encre de la signature et les λόγοι – date. L'encre du texte est en marron foncé. La bulle manque (son cordon aussi) mais on voit les trous initiaux de sa suspension (2).

Rien n'indique que nous ayons à faire à un document faux ou à une copie figurée d'un original perdu (3) mais, au contraire, je pense que nous avons devant nous un acte original et authentique, absolument semblable aux autres actes émis par Dušan en 1346.

Certes l'instabilité de Stefan Dušan dans le tracé de sa signature, a provoqué dans un premier temps la méfiance des savants. Mais, on a oublié qu'une tradition de chancellerie ne se forge pas en dix ans et qu'il est absurde de comparer la chancellerie de Constantinople avec celle de Dušan. Sans nier la tradition, si l'on peut dire, des faussaires de documents dans les Balkans du XIVe siècle, par exemple le document présenté au tribunal de la métropole de Serrès (sous la domination serbe) en 1365 (4), je ne vois dans cet acte de Dušan aucun indice qui permette de déceler un faux document ou, à plus forte raison, une copie figurée, mais bien l'acte original-authentique d'un souverain qui se plie à la demande d'un autre souverain qui, à

(2) Cependant, dans les archives de Zographou, existe une bulle d'or émanant du *car* Stefan Dušan ; actuellement,elle se trouve suspendue au bas de la dite Chronique du monastère ..., *Byzantina Chronica*, *Actes de l'Athos*, IV, *Actes de Zographou*, éd. W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev. Amsterdam, 1969², pp. 169-174. La bulle conserve des restes d'un cordon rouge et mauve et elle est suspendue par un morceau de cuir noir. Elle mesure 3,3 cm × 3,4 cm. A l'avers l'inscription CT(∈)Φ(α)Nb ⊔ap6 CP6(C)KNX POMOPCKNX ZEMΛ et au revers ĪC̄ X̄C̄ (Ἰησοῦς Χριστός). Je ne vois aucune raison de ne pas attribuer à notre chrysobulle cette bulle puisqu'il s'agit du seul acte dressé par Dušan à Zographou.

(3) Cf. l'édition de A. Soloviev-Vl. Mošin, *Grčke povelje srpskih vladara*. Belgrade, 1936, n° IX, pp. 67-71.

(4) Cf. J. Lefort, *Actes d'Esphigménou*. *Archives de l'Athos*, IV, Paris, 1977, p. 162, l. 12-14. Cf. aussi Era Vranoussi, *Notes sur quelques actes suspects ou faux de l'époque byzantine*, dans *La paléographie grecque et byzantine*, Paris, 1977, pp. 505-517 et, encore, L. Mavromatis, *Les actes des princes serbes en langue grecque*, dans *La paléographie grecque et byzantine*. Paris, 1977, pp. 485-487

son tour, fait référence à un troisième souverain. La rigidité de la langue trahit non pas un faussaire mais un scribe, qui malgré les modèles de chrysobulle qu'il avait sous les yeux, n'était pas tout à fait capable de les reproduire sans erreur sur son parchemin, un scribe donc, peu lettré, capable d'écrire *ἡ βασιλεία* et *ἡ βασιλία* et qui manie, en général, le grec avec une difficulté qu'il n'arrive pas à maîtriser pour dresser un acte solennel de son seigneur, le *car* Stefan Dušan.

Désormais, la question qui se pose, est de comprendre, dans une première étape, au moins, l'organisation de la chancellerie de Dušan : d'abord inexistante, elle se créa en essayant de suivre, au fur et à mesure, les besoins d'une politique qui la dépassait. Conquérir presque tout le monde byzantin, sauf les deux bastions de l'Empire, Constantinople et Thessalonique (toujours suspecte d'opportunisme), signifiait pour Dušan, arriver à créer un empire byzantin en détruisant l'empire byzantin existant. Certes, ce thème dépasse le but de l'article, qui, cependant, pourrait poser la question de la chancellerie de Stefan Dušan (5).

En comparant les souscriptions de Dušan au bas des documents en langue grecque, on constate une parfaite indifférence en ce qui concerne la langue employée ; mais, il faut observer que, quand il signe en grec, Dušan n'emploie jamais les termes équivalents à la souscription impériale byzantine. En revanche (6), quand il signe en sa langue il met indifféremment les noms des peuples et ceux des pays qu'il a sous son pouvoir, d'une manière, dirais-je, purement occidentale en ce qui concerne la notion de l'État.

Il reste à traiter un problème épineux : Dušan apposait-il vraiment sa signature au bas des documents en langue grecque ? Je ne le crois pas : en comparant le *dessin* des lettres de ses signatures slaves et grecques, j'ai même pu grosso modo distinguer deux mains en ce qui concerne le grec – en me basant sur les fautes d'orthographe de quelques souscriptions – et, avec toute précaution, deux ou trois mains en ce qui concerne la signature slave ; c'est-à-dire, si mon

(5) Pour les rapports de Dušan avec le Mont Athos cf. G. Soulis, *Tsar Stephen Dušan and Mount Athos*, dans *Harvard Slavic Studies*, II, 1954, pp. 125-139 (= George Soulis, 1927-1966, *Historical Studies*, Athènes, 1980, pp. 35-67).

(6) Cf. L. Mavromatis, *La création de l'empire serbe : le kralj Milutin*, Thessalonique, 1978, pp. 133-135, n. 1.

hypothèse est valable, le *kralj-car* avait confié à un (ou plusieurs) hauts fonctionnaires ou dignitaires de sa cour le soin de signer pour lui.

Analyse

Le monastère de Zographou possédait près du fleuve Strymôn le village de Chandax (ou de Chandakas, l. 19) donné et garanti par un chrysobulle du neveu de l'empereur (Dušan), l'empereur des Romains Jean Paléologue et il en possédait toutes les rentes, comme le faisait auparavant feu le grand connétable (7). Ensuite, toute la région a été soumise par l'empereur (Dušan) et elle a été cédée à une tierce personne (l. 1-5). Récemment, le beau-frère de l'empereur (Dušan), l'empereur des Bulgares (Alexandre) a sollicité le retour du village au monastère (l. 6-8). L'empereur cède à sa sollicitation et fait dresser le présent chrysobulle, ordonnant que le village de Chandax soit une possession du monastère ainsi que sa région, sans aucune restriction, pour toujours (l. 8-11). Le monastère possèdera encore les moulins à eau qui s'y trouvent et touchera le péage des bateaux qui entrent et sortent. En outre, il disposera, des droits de pêche perçus, comme jadis à Ebolianè et à Choudèna, ainsi que des impôts qui grevaient ledit village, et du droit de transit des marchandises au port du fleuve, suivant son ancien privilège (l. 11-14). (Chandax) peut encore disposer des cinquante hyperpères qui récemment lui furent accordées, somme qui correspondait aux taxes versées au fisc, à savoir dix hyperpères à Thessalonique et quarante à Serrès (l. 14-17). Les embarcations de Chandax peuvent pêcher en mer à Christoupolis ou dans le fleuve sans être nullement importunées. L'empereur ordonne également que non seulement Chandax mais tous les biens du monastère soient exemptés des taxes qui pourraient être créées (l. 17-25) ; le monastère ne sera jamais importuné par ceux qui exercent la fonction du *kefalatikeuòn*, archontes ou *archontopouloi*, (nommés) par l'empereur, les agents du fisc ou autres. (Les privilèges) resteront intacts suivant le contenu des

(7) L'expression (l. 4) «feu le grand connétable» convient à Michel Monomachos, ce personnage bien connu de la première moitié du XIVe siècle. Cf. F. Barišić, *Mihailo Monomah, eparh i veliki konostavl*, dans *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 11, 1968, p. 230.

anciens chrysobulles et, surtout, de ce dernier, à la seule vue duquel doivent être déboutés tous ceux qui oseront y contrevenir en quoi que ce soit (l. 25-33). Formule finale, date, signature de l'empereur.

Paris. Léonidas MAVROMATIS.

LE TEXTE

+ Ἐπεὶ ἡ κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ Ἄθω διακειμένη σεβασμία μονὴ τῆς εἰς ὄνομα τιμομένης τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος | [2] *κ(αὶ) τροπαιοφόρου Γεωργ(ίου) καὶ ἐπικεκλημένης τοῦ Ζωγράφου ἐκέκτητο περὶ τὸν ποταμὸν τὸν Στρυμῶνα χωρίον τὸν Χάνταχα λεγόμενον διά κρυ-* | [3] *σοβούλλου τοῦ ἀνεψιοῦ τῆς βασιλείας μου τοῦ ὑψηλοτάτου βασιλέως τῶν Ῥωμαί(ων) κὺρ Ἰω(άνν)ου τοῦ Παλαιολόγου (καὶ) κατεῖχε τοῦτο (καὶ) ἐνέμετο μετά* | [4] *πάσης τῆς νομ(ῆς) (καὶ) περιοχ(ῆς) αὐτοῦ καθὼς ἐνέμετο τοῦτο (καὶ) ὁ μέγας κονοσταῦλος ἐκεῖνος. Μεθ' ὃ δὲ προσῆλθεν ἡ τοιαύτη χώρα εἰς τὴν ὑποτα-* | [5] *γὴν (καὶ) ὑποχειριότητα τῆς βασιλεί(ας) μου ἐκρατήθη (καὶ) ἐδώθη ἀλλαχοῦ. Ἀρτίως δὲ πάλιν δι' ἀξίοσ(ιν) τοῦ περιποθ(ή)του αὐταδέλφου τῆς βασιλείας μου τοῦ* | [6] *ὑψηλοτάτου βασιλέως τῶν Βουλγάρων διορίσατο ἡ βασιλία μου ἵνα ἐπιλάβητε ἡ τοιαύτη σεβασ|μία μονὴ τὸ τοιοῦτον χωρίον τὸν Χάνταχα* | [7] *(καὶ) κατέχει τοῦτο (καὶ) νέμητε ὡς τὸ πρώτερον. Ἐζήτησεν δὲ ὡσαύτως ὁ περιπόθ(η)τ(ος) αὐτάδελ(φος) τῆς βασιλεί(ας) μου ὁ ὑψηλότ(α)τ(ος) βασιλεὺς τῶν Βουλγάρων κύριος Ἀλέ-* | [8] *ξανδρος (καὶ) ἠξίοσε τὴν βασιλίαν μου ἵνα πορίσητε ἡ τοιαύτη μονὴ ἐπὶ τούτω (καὶ) χρυσόβουλλον τῆς βασιλείας μου. Τὴν ζήτησιν καὶ ἀξίοσιν αὐτοῦ* | [9] *εὐμενῶς προσδεξαμένη ἡ βασιλία μου ἀπολύει αὕτη τὸν παρόντα χρυσόβουλλον λόγον αὐτῆς δι' οὗ προστάσσει (καὶ) διορίζε-* | [10] *ται ἵνα κατέχει τὸ εἰρημένον χωρίον τὸν Χάνταχα ἡ δηλωθήσα σεβασμία μονὴ μετὰ πάσης τῆς νομῆς (καὶ) περιοχ(ῆς) αὐτοῦ ἀνενοχλήτ(ως) (καὶ) ἀδι-* | [11] *ασήστ(ως), ἀναφαιρέτως (καὶ) ἀναποσ-πάστως εἰς τοὺς ἑξεὶς ἅπαντας καὶ διηνεκεῖς χρόνους μετὰ τῶν ἐκεῖσε ὑδρομυλόν(ων) (καὶ) τοῦ διαβατοῦ* | [12] *τῶν εἰσερχομέν(ων) (καὶ) ἐξερχομ(ένων) καραβίων. Ἔτι τε τῆς ἁλύας ἧς ἐνέμετο τὸ τοιοῦτον χωρίον εἰς τε τὴν Ἐβόλιανην καὶ τὰ Χουδηνὰ ἀλλὰ δὴ* | [13] *(καὶ) τῆς ἐνεργείας ἧς εἶχον αἱ πλᾶται τοῦ τοιούτου χωρίου ἀνέκαθ(εν) (καὶ) ἐξαρχ(ῆς) (καὶ) τῆς ὑπηρεσί(ας) τῶν μετακομιζομέν(ων) γενημάτ(ων) (καὶ) τῶν ἑτέρων* | [14] *εἰδῶν εἰς τὴν σκάλαν τοῦ εἰρημένου ποταμοῦ ὡς τὸ προνόμιον αὗται εἰς τοῦτο ἔχουσαι. Κατέχει ὡσαύτ(ως) καὶ τὰ πεντίκοντα (ὑπέρπυρα)* | [15] *ἅπερ ἐβηργέτησ(εν) πρὸ ὀλίγου αὐτὴν ἡ βασιλία μου ἀνενοχλήτ(ως) πάντη (καὶ) ἀδιασήστως ἅπερ δηλονότι ἐτέλει πρὸς τὸ μέρος τοῦ δημοσίου* | [16] *χάριν τοῦ κεφαλαίου τῆς σιταρκί(ας) κατ' ἔτος ὑπὲρ τῶν ὅλων κτημάτων αὐτῆς (καὶ) ἐδίδου πρὸς μὲν τὸ δημόσ(ιον) τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τούτων* | [17] *(ὑπέρπυρα) δέκα, πρὸς δὲ τῶν Σερρῶν (ὑπέρπυρα) τεσσαράκοντα. Ἁλιεῦσι δὲ (καὶ) τὰ σοβήκια τοῦ εἰρημένου χωρίου τοῦ Χάντακος εἴς τε τὴν* | [18] *θάλασσαν τῆς Χριστουπ(όλ)λ(εως) (καὶ) εἰς τὸν ποταμὸν ἀνενόχλητα (καὶ) ἀδιάσηστα (καὶ) οὐδὲν καθέλκοντ(αι) παρά τινος τῶν ἁπάντ(ων) ἢ εἰς ὀψώνιον ἢ εἰς τρίτην μερίδαν* | [19] *ἤ εἰς ἄλλο τι πλεῖον ἢ ἔλαττον. Διορίζετ(αι) ἔτι ἡ βασιλία μου ἵνα διατηρῆτε τὸ εἰρημένον χωρίον ὁ Χάνταχας ἀλλὰ δὴ*

καὶ τὰ ἕτερα|[20] ἅπαντα χωρία (καὶ) ζευγηλατεῖα (καὶ) κτήματα τῆς εἰρημένης σεβασμί(ας) μονῆς ἀνενόχλητα (καὶ) ἀδιάσηστα, ἀπάτητα καὶ|[21] ἀνόττερα ἀπὸ πασῶν τῶν κατὰ χώραν ἐπερχομ(έ)ν(ων) ἐπιρροιῶν τὲ (καὶ) δώσεων ἤγουν τοῦ φον(ικ)οῦ, τῆς παρθενοφθορί(ας), τοῦ με-|[22]ρικοῦ ἀέρος. Ἔτι τε τοῦ κεφαλαίου τῆς σιταρκί(ας), τῆς ὁρικῆς, τῆς καστροκτισίας, τοῦ κεφαλαίου τοῦ χαράγματος, τοῦ ἐννομίου|[23] τῶν προβάτων (καὶ) χοίρων αὐτῶν, τοῦ μελισσοεννομίου, τῆς χοιροδεκατίας, τοῦ μιτάτου, τοῦ ξυλαχύρου, τῆς ἀγγαρεί(ας),|[24] τῆς ψωμοζημίας, ναὶ μὴν τῆς ἐξετάσεως τοῦ ἀλλοτρίου ἅλατος (καὶ) ἀπὸ πασῶν ἄλλων δώσεων (καὶ) συζητήσε-|[25]ων τῶν τε νῦν ἐνεργουμένων (καὶ) τῶν εἰς τὸ μετέπειτα ἐπινοηθησομένων (καὶ) οὐδὲν εὑρήσωσι ποτὲ δεινό-|[26]χλησιν ἢ διασεισμόν τινα οὔτε παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἐκεῖσε κεφαλαττι-κευόντ(ων), ἀρχόντ(ων) (καὶ) ἀρχοντοπούλων τῆς βα-|[27]σιλείας μου, οὔτε παρὰ τῶν τὰ δημόσια διενεργούντων, οὔτε μὴν παρ' ἑτέρου τινὸς τῶν ἁπάντ(ων) καθ' οἱονδήτινα|[28] τῶν ἁπάντων τρόπον ἀλλὰ διατηρηθήσονται νῦν τε καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ἀνενόχλητα (καὶ) ἀδιάσηστα ἀπὸ πάντων|[29] κατὰ τὴν περίληψιν τῶν προσόντ(ων) τῇ τοιαύτῃ μονῇ παλαιγενῶν χρυσοβούλλων (καὶ) κατὰ τὴν περίληψιν τοῦ ἐπιβραβευ-|[30]θέντος νῦν αὐτῇ παρόντος χρυσοβούλλου λόγου τῆς βασιλείας μου, οὗ τῇ ἰσχύι (καὶ) δυνάμει τὸ στέρ-|[31]γον ἔξωσι (καὶ) βέβαιον πάντα ὅσα ἐπεχωριγήθησαν αὐτῇ δι' αὐτοῦ (καὶ) ἀποτραπήσονται καὶ ἀποδιοχθήσονται|[32] τῇ ἐμφανεία τούτου πάντες, ὅσοι πειραθῶσι διενοχλῆσαι ἢ διασεῖσαι τὰ εἰρημένα χωρία (καὶ) κτήματα|[33] καὶ ζευγηλατεῖα τῆς τοιαύτης μονῆς, τὴν οἱανδήτινα ἐπίρροιαν (καὶ) διενόχλησιν. Τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο τῇ|[34] διαλειφθήση σεβασμία μονῇ τοῦ Ζωγράφου (καὶ) ὁ παρὸν χρυσόβουλλος λόγος τῆς|[35] βασιλείας μου ἀπολυθεὶς κατὰ μῆνα Ἀπρίλλιον τῆς ἐνισταμένης τεσσα-|[36]ρεσκαιδεκάτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ πεντηκοστοῦ δ'|[37] ἔτους, ἐν ᾧ (καὶ) τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς (καὶ) θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο κράτος.|[38] + *CT(E)ΦAN Bb X(PИ)C(TA) B(OГ)A BѢPNИ ЦAP* + .

LES «EKPHRASIS» DE MARC ET DE JEAN EUGÉNIKOS : LE DUALISME CULTUREL VERS LA FIN DE BYZANCE. II [1]

Des ekphrasis attribuées à Marc Eugénikos, celle qui est intitulée *Μάρτυρες στεφανῖται* [2] n'a pas attiré l'attention jusqu'à maintenant. Elle décrit un tableau peint qui représente deux saints militaires assis comme s'ils se reposaient après un combat qui vient à peine de se terminer. Ils ont posé une partie de leurs armes – casque, jambières et bouclier – et ne conservent que leur cuirasse. L'un deux, à la riche chevelure, tient dans la main droite une lance, avec laquelle il a transpercé un fauve tricéphale qui est étendu par terre devant lui. Avec la main gauche il tend un arc qu'il tient par le milieu tout en l'appuyant sur l'un de ses genoux et il se défend, le carquois rempli de flèches, contre une foule d'ennemis situés dans l'air et qui l'attaquent avec différentes armes. Il foule aux pieds deux des têtes du fauve. L'autre saint tire son épée du fourreau, mais il ne s'en sert pas puisque le fauve est gravement touché. Placés au-dessus des martyrs, des anges leur posent de riches couronnes sur la tête. La scène se déploie dans un paysage clair comprenant des arbres et des oiseaux, des éléments d'architecture, dont les faces sont ornées de sculptures, au fond, et dans un coin un rocher nu sur lequel est assis un personnage, personnification de la montagne. En bas coule une rivière avec des poissons et un oiseau aquatique ; un chevreuil qui en boit l'eau, un lièvre hésitant et un escargot qui rampe, complètent la faune qui anime le paysage. Dans le ciel sont représentés un soleil

(1) Cet article fait suite à celui qui a été publié sous le même titre dans *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1982, pp. 505-511.

(2) C. L. KAYSER, *Philostrati libri de gymnastica quae supersunt*, Heidelberg, 1840, pp. 154-163. Le titre est transmis par ailleurs (voir Herbert HUNGER, *Eine spätbyzantinische Bildbeschreibung der Geburt Christi*, dans *Jahrb. österr. byz. Gesellschaft*, VII, 1957, p. 132.

brillant, des étoiles et des monstres ailés, peut-être des personnification des nuages, comme l'estime l'auteur.

Le premier martyr peut visiblement être identifié à saint Georges (3), le second très probablement à saint Démétrius – le couple le plus habituel de grands martyrs – les ennemis aériens sur lesquels saint Georges tire à l'arc sont probablement des démons, allégories des tentations (4) auxquelles il a été soumis lors de son martyre. Enfin le fauve vaincu, le dragon, qui est devenu l'attribut de saint Georges est certainement Satan (5). Le type de saint Démétrius assis et qui tire l'épée hors du fourreau est transmis par l'iconographie byzantine (6), de même que celui de saint Georges assis tenant l'épée à moitié sortie du fourreau (7). Les représentations

(3) Cf. MANUEL PHILÈS, Épigramme CCXXVI (À Grand Georges armé, assis devant la ville et tirant à moitié l'épée) : *Τῆς μαρτυρικῆς συμπλοκῆς πεπαυμένης / ἐν ᾗ τὸν ἐχθρὸν τῶν ψυχῶν κατειργάσω / ἐπὶ σχολῆς ἔμφροντις εὑρέθης πάλιν. / Ὡς γὰρ φύλαξ ἄγρυπνος ὡπλίσθης, μάκαρ, / καὶ νῦν ἐπ' αὐτῆς τῆς καθέδρας φαιδρύνῃ / καὶ παραγυμνοῖς τὴν στομωθεῖσαν σπάθην / θαρσῶν κατ'ἐχθρῶν ἐξ ἀπόπτου δυσμάχων* (E. MILLER, I, p. 119).

(4) Sur les tentations représentées comme démons : John Rupert MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton, 1954, 114 ss. Cf. MANUEL PHILÈS, Épigramme CCXXVI, v. 7 : *θαρσῶν κατ' ἐχθρῶν ἐξ ἀπόπτου δυσμάχων* (v. ci-dessus, n. 3).

(5) MANUEL PHILÈS, Épigramme LIX (à saint George), v. 24 : *τὴν τοῦ Σατᾶν ἄσαρκον ἐκνικᾷ φύσιν* (MILLER, I, p. 29), épigramme CCLXI (à saint Démétrius) vv. 3-4 : *εἰμὶ δὲ φαιδρὸς τὸν Σατὰν καταισχύνας / καὶ τῆς ἀμοιβῆς μὴ στερηθεὶς τῶν πόνων* (*ibid.*, p. 131), CCLXII (à saint Démétrius) vv. 3-4 : *καὶ πρὸς τὸν ἐχθρὸν ἐμβριμώμενος λέγειν · / Μή τάχα, Σατάν, προσβαλεῖν αὖθις θέλεις»* (*ibid.*, pp. 131-132). Cf. MACAIRE, MÉTROPOL. DE PHILADELPHIE LE CHRYSOKEPHALOS, *Oraison à la fête de l'Orthodoxie* 82 : *Στρατὸς γάρ Κυρίου οἱ ἅγιοι, ὡς μέχρις αἵματος ἀντικαταστάντες τῷ διαβόλῳ καὶ τούτου τὴν τυραννίδα νικήσαντες ... Ἀλλ' ἡ τοῦ Χριστοῦ δύναμις, ὑπερνικήσασα διὰ τῶν ἔτι μετὰ σαρκὸς ζώντων ἁγίων, αὐτόν τε τὸν ἀρχαῖον δράκοντα κατῄσχυνε* Gaetano PASSARELLI, *Macario Crisocefalo (1300-1382)*, Rome, 1980 (= *Oriental. Christ. Anal.*, 210), p. 146). Sur le dragon : E. LUCCHESI-PALLI dans *Lexikon d. Christl. Ikonographie*, 1 (1968), coll. 516-524 (s.v. *Drache*).

(6) Parmi les plus anciens : Relief à Saint-Marc de Venise (Otto DEMUS, *The Church of San Marco in Venice*, Washington, 1960, pp. 128 sqq., fig. 40), icône russe de la Galerie Tretjakov (Konrad ONASCH, *Altrussische Ikonen* [1977], p. 6, pl. 3).

(7) C'est le type de la légende : *Ὁ ἅγιος ἐξενέγκας τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ ἀπέκτεινε τὸν δράκοντα* (JOH. A. AUFHAUSER, *Das Drachenwunder des Heiligen Georg*, etc., Leipzig, 1911, pp. 67, 98, 109-110). Cf. MANUEL PHILÈS, Épigramme CCXXVI (v. n. 4), CCLXI (v. n. 5), CCLXIV (MILLER, 1, 132). Le relief à Saint-Marc de Venise

de saint Georges avec lance et arc, comme dans la peinture que décrit Marc Eugénikos, sont également connues de la tradition iconographique byzantine avec un exemple parmi les plus anciens dans les fresques de Saint-Clément d'Ochrid (8) ; d'autres exemples de saint Georges avec l'arc appuyé sur le genou et tendu face aux ennemis ne sont pas connus. Dans cette peinture, la forme du fauve est très caratéristique, tricéphale mais enthropomorphe (9), avec des mains et deux pieds. Saint Georges foulait probablement ses deux têtes extérieures. Le monstre tricéphale rappelle Cerbère (10). Le seul exemple, du moins à ma connaissance, d'un saint Georges foulant un fauve tricéphale appartient à la bannière d'Étienne le Grand (1500) du Musée Militaire de Bucarest (11). Mais ici, le fauve a bien la

(DEMUS, *l.c.*, pp. 130 s., fig. 41), œuvre d'un artiste italien du XIIIe s., suit le relief de S. Démétrius (v. n. 6). Parmi d'autres représentations de S. Georges à l'épée : Bannière d'Étienne-le-Grand (v. n. 11) ; avec lance et épée : Icône de la Galerie Nationale de Plovdiv (KR. MIATEV, dans *Frühe Ikonen*, Munich, 1965, n° 125), du Monastère de Stavronikita de l'Athos (v. n. 8), du Patriarcat de Peć (Sv. RADOJČIĆ, dans *Frühe Ikonen*, n° 219).

(8) Gabriel MILLET-Anatole FROLOW, *La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie*, III, Paris, 1962, pl. 17, 2 (le saint debout avec arc suspendu à l'épaule), peinture du monastère de Xenophontos à l'Athos, de 1544 (G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, Paris, 1927, pl. 178, 4, le saint assis avec lance, arc et flèches), icône du Monastère de Stavronikita de l'Athos (Christos PATRINELIS-Agapi KARAKATSANI-Maria THEOCHARI, *Μονὴ Σταυρονικήτα*, Athènes, 1974, p. 132, n° 31, fig. 52, le saint avec l'épée et l'arc passé au bras), icône grecque (1620) de Travnik en Bosnie, autrefois Collection Z. Sekulič (E. S. OVČINNIKOVA, *Ikona «Georgij s otsečennoj golovoj» v sobranii Moskovskogo Istoriceskogo Muzeia, Vizantija, Južnye Slavjane i Drevnjaja Rus zapadnaja Evropa*, dans *Iskusstvo i Kultura, Sbornik V. N. Lazareva*, Moscou, 1973, p. 166, fig. à la p. 169, le saint avec lance, arc et carquois présente sa tête sur la main). Plusieurs exemples dans des icônes russes (v. E. LUCCHESI-PALLI, dans *Lexikon d. christl. Ikonogr.*, 6 [1974], col. 368 s.v. *Georg.*).

(9) *Ὡς δεινόν, ὦ ἑταῖρε, καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἀνθρωπικόν. Τρεῖς δὲ ἀνίησι κεφαλὰς ἐκ μιᾶς τῆς δέρης · καὶ τὰ σκέλη καὶ ἐς ἄκρον τὸ πόδε θριξὶ καὶ ὄνυξι διεσκεύασται πρὸς τὸ κρατερόν* (KAYSER, p. 158).

(10) Sur Cerbère figure de Satan : A. HERMANN, *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, II (1954), coll. 986-989 (s.v. *Cerberus*) et H. SCHADE, *Lexikon d. christl. Ikonogr.*, 1 (1968), col. 537 (s.v. *Frei Gesichter, Drei Köpfe*).

(11) Josef MYSLIVEC, *Svatý Jiří ve východokřesťanském umění*, dans *Byzantinoslavica*, V, 1933, pp. 319 s., pl. VI, 5. Une tradition byzantine se trouve probablement à la base de cette bannière (v. Ps.-KODINOS, *De offic.*, 6 : *ἕτερον* – sc. bannière – *ἔχον τὸν ἅγιον Γεώργιον ἔφιππον, ἄλλο δρακόντειον* (E. BEKKER, p. 48, Jean VERPEAUX, p. 196). Cf. AUFHAUSSER, p. 164.

forme d'un animal, et le saint pose le pied sur son échine (12). On retrouve un fauve anthropomorphe dans une fresque de saint Georges à cheval à la Panaghia Moutoulla de Chypre, œuvre du XIIIe siècle influencée par l'art des croisés du royaume de Jérusalem (13). C'est avec une tête humaine que Nardo di Cione à Florence, a rendu Cerbère (1355 environ) (14). On pourrait donc voir dans cette représentation de saint Georges un thème byzantin influencé par l'iconographie occidentale. Les démons volants proviennent sûrement de l'iconographie byzantine, ces démons que nous pourrions imaginer peints à peu près comme dans la représentation de l'Échelle Céleste (15), où quelquefois Satan se trouve aussi dans le bas, sous l'apparence d'un fauve (16). Le thème de l'Échelle Céleste a également été imité en Occident (17). Parmi les autres éléments iconographiques de la peinture décrite par Marc Eugénikos, les anges ailés qui couronnent les martyrs – survivance du thème antique du couronnement des divinités par des victoires ailées affrontées – n'offrent pas de distinction entre l'iconographie orientale et occidentale. Quant aux anges qui couronnent (18) ils suggèrent une parenté iconographique plutôt avec l'art occiden-

(12) Une représentation de S. Georges – avec une lance – foulant aux pieds le dragon se rencontre également à Kremikovski (1493), dans une peinture slave dépendant de la peinture grecque (A. GRABAR, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928, p. 327, pl. LVIb). Dans l'église Saint-Georges de Longaniko (1375), en Laconie, le saint – assis, avec une lance – porte la tête du monstre sur un plat (An. ORLANDOS, *Βυζαντινὰ μνημεῖα τῶν κλιτύων τοῦ Ταϋγέτου*, dans *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ.*, 14, 1938, p. 468, fig. 6).

(13) Athan. PAPAGEORGIOU, *Ἰδιάζουσαι βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τοῦ 13ου αἰῶνος ἐν Κύπρῳ*, dans *Πρακτικὰ τοῦ Πρώτου Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου, Β'*, Nicosie, 1972, pp. 208-209.

(14) Hans Martin VON ERFFA, *Reallex. z. deutsch. Kunstgesch.*, III (1954), coll. 395-396, fig. 1 (s. v. *Cerberus*).

(15) *Vat. Gr.*, 394 f. F^v (MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 117, fig. 67), *Vat. Gr.*, 1754, f. 2^r (*Ib.*, p. 181, fig. 237), *Sinaït. Gr.*, 418, f. 15^v (*Ib.*, p. 187, fig. 179), *Sinaït. Gr.*, 427, f. 17^r, (*Ib.*, p. 190, fig. 293), icône de Sinaï (Kurt WEITZMANN, dans *Frühe Ikonen*, n° 19 ; ID., *The Icon*, Londres, 1978, p. 88 (pl. 25).

(16) Athos, Stavronikita *Cod. 50*, f. 1^v (MARTIN, *op. cit.*, p. 166, fig. 133), Princeton, Univ. Bibl., *Garrett MS*, 16, f. 194^r (*ib.*, p. 176, fig. 66).

(17) MARTIN, *op. cit.*, p. 19.

(18) *"Ορα καὶ τοὺς ἀγγέλους ἄνωθεν στεφανοῦντας τοὺς νικῶντας στεφάνοις χρυσοῖς καὶ λιθοκολλήτοις* (KAYSER, p. 158).

tal [19] qu'avec l'art byzantin [20]. La personnification de la montagne [21], s'il s'agit bien de cela et non d'un étalage d'érudition – de l'explication recherchée de la représentation d'une simple figure humaine – implique un fond artistique qui semble plonger ses racines jusque dans la peinture de formation hellénistique des Macédoniens [22]. L'interprétation des idoles ailées comme personnifications des nuages, faite par Marc Eugénikos nous conduit à formuler un doute semblable. Lui-même n'en est pas sûr ; il donne simplement un avis [23]. Mais ce motif – un exotisme «à la gothique» – se rencontre déjà dans la peinture de la Dormition de la Mère de Dieu de la Peribleptos de Mistra, où les nuages sont représentés ayant une tête d'oiseau et portant les apôtres [24] ; il semble cependant inspiré de la liturgie [25]. L'exemple de Mistra implique

(19) Cf. la tableau de Pisanello avec la Madone à la Caille, Musée de Castelvecchio de Vérone (*Enio Sindona, Pisanello*, Paris (1962), pl. 6) et celui de Simone Martini avec le S. Louis de Toulouse, Musée de Capodimonte de Naples (Robert OERTEL, *Die Frühzeit der italienischen Malerei*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence [1966], p. 135, pl. 79). Cf. aussi N. GUSSONE, dans *Lex. d. christl. Ikonogr.*, 2 (1970), coll. 663 et 667 (s.v. *Krönung*).

(20) Une image de saint Démétrius représenté sous les portiques du bain, où il a été martyrisé, et couronné par l'archange Michel est mentionnée par Manuel PHILÈS, *Épigramme LXXVIII* (*Εἰς τὸν ἐξ οὐρανοῦ στέφανον*) : *Στενοῖ βασιλεὺς τὸ πλάτος Δημητρίου / στοαῖς ἐνειργνὺς λουτροκαμινευμάτων · / Θεὸς πλατύνει τὸ στενὸν Δημητρίου / πέμπων στέφους πρύτανιν ἐξ ὕψους νόα* (E. MILLER, II, p. 303).

(21) *Ἀλλὰ καὶ τὸν ἐπὶ γυμνοῦ τόνδε καθήμενον πέτρας, αἰνίττεται δὲ ἄρα τὸ ὄρος* (KAYSER, pp. 162-163).

(22) Cf. la personnification de la montagne dans la miniature *Par. Gr.*, 139, f. 1^{v} (Henri OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1929, p. 6, pl. I) et f. 422^{v} (*Ibid.*, pp. 8-9, pl. X) ; d'autres exemples : Kurt WEITZMANN, *Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance*, Cologne u. Opladen (1963), p. 34, fig. 31 et p. 42 s. fig. 39 ss. (= IDEM., *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago-Londres [1971], p. 178, fig. 160 et p. 213 s. fig. 196 ss.).

(23) *Καὶ ὁ ἀήρ ἐστι μεστός, ἀστέρων δή τινων καὶ εἰδώλων, οἶμαι, τὰς νεφέλας αἰνιττομένων · ἐπτέρωνται γὰρ τοῖν ὤμοιν, κἀπὶ θηρίων τοιούτων ὀχοῦνται* (KAYSER, 160).

(24) G. MILLET, *Monuments byzantins de Mistra*, Paris, 1910, pl. 124, 2. Cf. le synaxaire : HIPP. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, p. 893.

(25) Cf. *Ps.*, 103 (104), 3 (*Ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων* : *Ὡρολόγιον τὸ Μέγα*, Athènes, 1967, p. 146 office des Vêpres) et *Ps.*, 17 (18), 10.

bien sûr une origine constantinopolitaine. La cité est attestée par les textes ; de même, la représentation de l'élément liquide (26), mais au lieu du lac dont parle le texte de la scène avec le dragon, elle est perçue comme un fleuve ondoyant (27) par Marc Eugénikos dans la peinture qu'il décrit. Je pense qu'il faut comprendre cet élément liquide comme une bande étroite qui s'étend en bas, au premier plan, et que sa présence ici s'explique comme une survivance du paysage nilotique ou marin hellénistique, mais avec la forme sous laquelle ce thème a été transmis à travers la peinture paléochrétienne. Il y avait à Constantinople des compositions paléochrétiennes avec, dans le bas, un paysage nilotique, comme on peut le déduire d'exemples de la période byzantine moyenne relevant de l'art de la capitale (28). Dans ces exemples, ce thème provient clairement, par imitation ou reproduction, d'une œuvre monumentale paléochrétienne qui avait sûrement subsisté jusqu'alors dans la capitale. Il y avait cependant aussi des exemples du même paysage dans l'art monumental paléochrétien de Rome, conservés jusqu'au XIIIe siècle, comme l'assurent les répétitions de ce thème pittoresque dans les absides des basiliques du Latran, de Saint-Clément et de Sainte-Marie-Majeure (29). Cette particularité est passée de l'iconographie romaine

(26) *Ἐγγὺς γὰρ τῆς πόλεως ἦν λίμνη ἔχουσα ὕδωρ πολύν · καὶ ἐγενήθη ἐν τῷ ὕδατι τῆς λίμνης πονηρὸς δράκων* (AUFHAUSER, pp. 54, 96, 108, 128, 136, 147).

(27) *Ἀλλὰ καὶ ποταμὸς ἡδὺς κάτωθεν ὑποκυμαίνων* (KAYSER, p. 161).

(28) Icône de l'Annonciation au monastère du Sinaï (Kurt WEITZMANN, *Eine spätkomnenische Verkündigungsikone des Sinai und die zweite byzantinische Welle des 12. Jahrhunderts*, dans *Festschrift f. Herbert von Einem, etc.*, Berlin [1965], p. 299 s. planche en couleur ; IDEM., *Frühe Ikonen*, n° 30 et *The Classical in Byzantine Art as a mode of individual expression*, dans *Byzantine Art and European Art. Lectures*, Athènes, 1966, p. 169, fig. 131 [= *Studies in Classical and Byz. Manuscr. Illumin.*, p. 169 s., fig. 150]. On a imité ce motif dans deux icônes tardives de S. Georges à cheval (D. R. HOWELL, *Al Khadr and Christian Icons*, dans *Ars Orientalis*, VII, 1968, p. 41, fig. 1 et 2). On a voulu donner à ce détail pittoresque un sens symbolique.

(29) Latran (WILPERT, *l.c.*, I, p. 189 ss., fig. 59, Guglielmo MATTHIAE, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma* [Rome, 1967], p. 351, fig. 287 ; Walter OEKESHOTT, *The Mosaics of Rome* [Londres, 1967], pp. 94-96 et pp. 311-313, fig. 67 et 195), Ste-Marie-Majeure (WILPERT, I, p. 499, pl. 121-122, MATTHIAE, pp. 361-362, fig. 293-299, OEKESHOTT, pp. 94-96 et 311-313, fig. 62-66, 197-199 et pl. XIV-XXVIII), S.-Clément (WILPERT, II, pp. 517-518, pl. 117-118 ; MATTHIAE, pp. 290 et 293, fig. 236-237 ; OEKESHOTT, p. 98, fig. 159).

à la peinture de la première Renaissance : Thébaïdes attribuées à Gherardo Starnina (Offices) (30) et à Lorenzo Monaco (collection Earl of Crawford and Balcarres, Londres) (31), et plus tard, dans le tableau de la Présentation des Mages attribué à Antonio Veneziano (Musées Nationaux de Berlin) (32). Pisanello a employé ce thème pittoresque dans un sens opposé, dans la partie haute du tableau, comme limite de l'horizon (33). Cet élément – la zone maritime ou fluviale de caractère hellénistique – rare donc en Orient, semble familier à l'Occident : on le trouve depuis le XIIIe siècle à Rome et depuis la fin du XIVe et le début du XVe siècle dans le nord de l'Italie.

Dans l'ekphrasis ci-dessus, Marc Eugénikos comme son frère Jean, nous l'avons vu, accompagne sa description de la sensation d'un bonheur esthétique et de l'appréciation des dispositions psychiques des personnages peints (*«χάριεν ... ἰδεῖν»*, *«αὐτὸς δὲ ὅλον ἀποφαίνει τὸν πίνακα χαρίτων μεστόν»*, *«ὡς δὲ ἡδὺς οὐτοσὶ ὁ ζωγράφος»*, *«τὰ νεόττια, πάντα χαρίτων πλέα»*, *«ἔχουσι γάρ τι καὶ σκυθρωπόν, ὡς αὐτόθεν ἰδέσθαι»*, *«τὸ δὲ ἀνδρεῖον οὐδ' ὡς αὐτοὺς ἐπιλείπει, τοῖς τε προσώποις ἐπιφαινόμενον»*, *«τὸν ἕτερον δὲ ὁρᾷς ὡς ὑπερφρονεῖ ...»*, *«τῇ αἰθρίᾳ μάλα ἡδὺ προσγελώσῃ ...»*, *«τὰ ὀρνίθια τάδε ὡς πρόθυμον ᾄδουσι καὶ τορόν ...»*, *«ἀλλὰ καὶ ποταμὸς ἡδύς ...»*, *«ὡς ἁβρῶς ἡμῶν ὁ ζωγράφος εἱστίασεν τὴν ὄψιν ...»*). Par la phrase *ὅ γε καὶ πῦρ βλέπει καὶ λάσιον οἷον κομᾷ* (34) Marc Eugénikos nous donne les caractéristiques du portrait de saint Georges : son regard pénétrant (35) et sa riche

(30) Paul SCHUBRING, *Cassoni. Truhen und Truhenbilder der italienischen Frührenaissance*, Leipzig, 1923, p. 227, n° 38, pl. VI. Cf. John R. MARTIN, *The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting*, dans *The Art Bulletin*, 33, 1951, p. 223, fig. 10, 49.

(31) SCHUBRING, *l.c.*, n° 36, pl. VI et n° 27, pl. VI.

(32) Bernard BERENSON, *Italian Pictures of the Renaissance*, (Londres, 1963), fig. 701. Cf. Enio SINDONA, *Pisanello*, Paris (1962), pp. 102-109, fig. 40.

(33) SINDONA, pl. 120. Cf. D. I. PALLAS, *Εἰκόνα τοῦ Ἁγίου Εὐσταθίου στὴ Σαλαμίνα*, dans *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον*, III, Athènes, 1966, p. 361 et 335, pl. CII.

(34) KAYSER, p. 157.

(35) *Καταπληκτικὸν ἐνορῶσαν τοῖς ἀντιβλέπουσιν* (d'après une description d'une représentation de S. Georges en soldat sur une mosaïque [*Paz. Gr.*, 1604, f. 173^v^] : AUFHAUSER, *l.c.*, p. 3). Dans les plus anciennes images de S. Georges il est représenté avec un regard pénétrant (exemples : V. N. LAZAREV, *Novyj pamjatnik stancovoj živopisi XII v. i obraz Georgija-boina v vizantijskom i drevnerusskom iskusstve*, dans *Viz. Vrem.*, 6, 1953, pp. 186-226).

chevelure. Mais au-delà de cette interprétation si l'on peut dire psychologique, sont insérées des observations concernant la forme artistique de l'œuvre et qui montrent que Marc Eugénikos savait regarder une œuvre d'art. En cela aussi, ses observations nous apportent suffisamment d'indications pour nous permettre de situer l'œuvre décrite dans une orbite artistique déterminée. Il prête attention aux proportions et à l'emploi de l'ombre comme moyen d'expression artistique, avec pour résultat la restitution naturaliste de la forme [36], de sorte que le spectateur retire l'impression que les éléments peints se trouvent hors du tableau. Il semble qu'on puisse les saisir [37]. Marc Eugénikos fait également attention à l'habileté du peintre quant à la compréhension et au rendu des moments caractéristiques de l'action des personnages peints [38]. L'observation concernant l'emploi de l'ombre (*σκιᾶς εὐφυΐαν*) est tout à fait significative [39].

De nombreuses phrases qu'emploie Marc Eugénikos dans l'ekphrasis ci-dessus sont tirées de son modèle littéraire, les textes de Philostratos ; mais les éléments thématiques sur lesquels il attire notre attention en les décrivant, montrent que ces qualifications morphologiques – lieux communs littéraires d'emprunt – sont utilisés consciemment pour marquer le caractère particulier de l'œuvre décrite dans cette ekphrasis, œuvre sûrement occidentale ou directement influencée par l'Occident. Concrètement, le paysage – avec l'élément liquide, la bande d'eau du premier plan et une foule de détails pittoresques, poissons, oiseaux aquatiques, avec sur la terre des quadrupèdes et des oiseaux, le cerf qui boit, la hase hésitant de peur, les oiseaux qui gazouillent, le tout dans une flore familière, avec un paysage lumineux, un ciel bleu, le soleil et des étoiles et avec une atmosphère matérialisée, pleine [40] – est caractéristique de la

(36) *Μέτρα μὲν οὖν εἰ διεξίοιμεν ἐν ἑκάστῳ καὶ ἦθος καὶ σχῆμα καὶ στολῆς τρόπον καὶ ὅπλων, ἔτι δὲ σκιᾶς εὐφυΐαν καὶ ὡς ἅπαντα μιμεῖται τὴν φύσιν, μακρὸν ἂν εἴη λέγειν, καὶ μικρὸν ἐπαινεῖν* (KAYSER, p. 158). *Ὡς θαυμάσαι ἄξιον τῆς μὲν γραφῆς τὸν τεχνίτην, τοῦ δὲ ζώου τὴν φύσιν* (*ibid.*, p. 161).

(37) *Ἔκκεινται γὰρ καὶ εἰσιν οἷα λαβέσθαι* (*ibid.*, 160).

(38) *Σοφίαν δὲ τοῦ ζωγράφου καὶ χάριν, ἔτι δὲ καιρόν, ἃ δὴ κράτιστα δοκεῖ τῆς τέχνης, ἐπαινέσαις ἂν ἐκεῖνον ἰδών, ὡς ἃ μὲν τῶν ὅπλων ἀποτέθειται τοῖς τρισαριστεῦσι, σκεπαστήρια ταῦτα* (*ibid.*, pp. 158-159).

(39) Voir n. 36.

(40) *Ὁ γὰρ ἥλιος ὅδε, διαφαίνων οὕτω λαμπρῶς* (*ibid.*, p. 158), *καὶ ὁ ἀὴρ ἔτι*

peinture toscane de la première Renaissance, d'Angelo Gaddi (fin XIVe) à Gherado Starnina, Gentile da Fabriano et Sassetta (41). Le détail iconographique de l'escargot rampant, parmi d'autres êtres vivants dans le paysage de cette œuvre (42), constitue une indication pour interpréter correctement l'esprit dans lequel Marc Eugénikos, pétri d'éducation classique, utilise les lieux communs littéraires pour souligner la forme artistique naturaliste de l'ouvrage qu'il décrit et montre qu'il s'agit d'une œuvre de la première Renaissance italienne. Une telle chose, totalement étrangère au caractère de la peinture byzantine, est en revanche familière à celui de la peinture italienne des débuts du XVe s. (43).

La peinture de la Dormition d'Ephrem le Syriaque, dans une autre des ekphrasis mentionnées de Marc Eugénikos, présente aussi les mêmes caratéristiques – une bande représentant un élément liquide («marécage») qui s'étend en bas, animé d'oiseaux aquatiques, plus haut un paysage avec des arbres, des buissons et une source d'où jaillit un ruisseau, et en haut un ciel bleu avec des nuages – mais principalement la même conception naturaliste qui s'approche de l'illusion (44). Marc décrit donc aussi des peintures ayant, en ce qui concerne l'environnement naturel où l'action des personnages se développe, des éléments iconographiques, et surtout un caractère commun avec ceux décrits par Jean – je veux dire la conception naturaliste de la forme artistique.

Dans une précédente étude, j'avais soutenu que Marc Eugénikos dans son ekphrasis concernant le tableau de la Dormition d'Ephrem

μεστός, ἀστέρων δή τινων καὶ εἰδώλων, οἶμαι τὰς νεφέλας αἰνιττομένων ... τῇ αἰθρίᾳ μάλα ἡδὺ προσγελώσῃ (*ibid.*, p. 160).

(41) Lorenzo GORI-MANTINELLI, *Architettura e paesaggio nella pittura toscana*, Florence, 1949, pp. 100 ss., 104-105, 108-109, 126-140.

(42) *Καὶ φερέοικος ὅδε, τὸν αὐχένα προαγαγὼν καὶ ἐκτείνων τὰ κέρατα, πρόεισι βάδην, ὡς θαυμάσαι ἄξιον τῆς μὲν γραφῆς τὸν τεχνίτην, τοῦ δὲ ζώου τὴν φύσιν ... Ὡς ἁβρῶς ἡμῶν εἱστίασεν ὁ ζωγράφος τὴν ὄψιν* (KAYSER, pp. 161-162).

(43) Nicolo di Pietro Cerini a peint dans la Vision de saint Benoît de la Sala del Capitolo à S. Francesco de Prato, parmi d'autres animaux dans le paysage, une sauterelle (BERENSON, *Italians Pictures*, fig. 372). On trouve également des petits animaux semblables dans la grande Thébaïde de la collection Balcares (Earl od Crawford and Balcares) datant du milieu du XVe s. environ (*ibid.*, fig. 681).

(44) *Ἀλλὰ τί με οὐκ ἐπέστρεψας ἐπῃρμένον ὑπὸ τῆς τέχνης καὶ μόνον οὐ δοκοῦντα παρεστάναι τοῖς γεγραμμένοις ὡς ἀληθέσιν* (KAYSER, p. 149).

le Syriaque, décrit un témoin de la peinture toscane de la première Renaissance (45). L'une des plus solides raisons qui plaident en faveur de cette interprétation réside dans l'emploi de l'ombre comme moyen artistique, de sorte que l'objet peint semble double (46), caractéristique qui se retrouve également dans la peinture qu'il décrit dans l'autre ekphrasis (47), mais caractéristique étrangère à la manière artistique de la peinture byzantine. Une brève analyse iconographique du thème de la Dormition d'Ephrem le Syriaque m'avait conduit alors aux positions suivantes :

[1] L'histoire du thème a connu trois phases : la plus ancienne, représentée par une miniature du Ménologe de Basile II (*Vat. Gr.*, 1613, f. 354), sobrement composée, une plus récente richement composée avec pour principale caractéristique des scènes de la vie ascétique qui se rencontrent dans la peinture byzantine du XIe siècle, et la phase la plus récente, identique pour le fond à la précédente, mais animée par des éléments pittoresques empruntés à la peinture de la première Renaissance, avec pour base des ouvrages tels que celui que décrit Marc Eugénikos (48).

[2] Le paysage, dans cette dernière phase de la Dormition d'Ephrem, est issu du gothique international tardif (qui avait déjà influencé la peinture toscane une «Koinè»), d'où il est passé,avec sa faune caractéristique dans l'orbite de l'art byzantin tardif (49). En ce qui concerne les éléments du gothique international tardif qui se rencontrent dans des compositions de la Dormition d'Ephrem le Syriaque – dans des exemples post-byzantins –, j'avais montré qu'ils sont, d'une part, indépendants de l'œuvre – toscane, je l'avais indiqué, – que décrit Marc Eugénikos, mais, d'autre part, qu'ils sont influencés par des œuvres de la peinture italienne, c'est-à-dire que ces éléments appartiennent à des lieux communs de la peinture post-byzantine et qu'ils s'expliquent par le parcours historique général de l'art post-byzantin durant les XVIe et XVIIe siècles (50). Dans cette étude

(45) PALLAS, dans *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδου*, III, pp. 356-362.

(46) *Ἡ δὲ νῆττα καὶ σκιὰν αὐτῆς παρέχεται πρὸς τὸ ὕδωρ, ὡς διπλῆ ἐοικέναι* (KAYSER, pp. 148-149).

(47) Voir ci-dessus, p. 364, n. 36.

(48) PALLAS, pp. 253 ss.

(49) *Ibid.*, pp. 347 s., 353 et 362 s.

(50) *Ibid.*, p. 363 note.

j'avais fait en outre un bref exposé sur le paysage dans l'art post-byzantin (51).

La justesse de l'interprétation ci-dessus a été contestée par M. M. Chatzidakis, qui est revenu sur la question de l'iconographie du thème de la Dormition d'Ephrem et sur le problème de son paysage (52) avec des éléments nouveaux : trois belles photographies : une de l'icône du monastère du Sinaï, une de celle de Jérusalem – œuvre d'Andréas Pavias –, et une de l'icône de la collection de Leucade (autrefois dans l'église locale des Valaoritis) (53). M. Chatzidakis récapitule nos connaissances sur l'iconographie de la Dormition d'Ephrem le Syriaque, soutient également que le gothique international tardif a influencé la peinture post-byzantine aussi bien dans le paysage que dans la forme artistique et la restitution des animaux, ajoute des exemples et adopte encore l'idée que «les motifs étrangers dans l'image byzantine de la Dormition d'Ephrem déjà fixée sont incorporés d'après des procédés courants aux peintres crétois» (54). Mais il n'admet pas que le paysage de l'œuvre décrite par Marc Eugénikos dépend de la peinture italienne. Il l'estime byzantin et il considère que des textes comme les ekphrasis ne doivent pas être pris en considération du fait que ce sont simplement des exercices rhétoriques «de caractère voulu hellénistique» (55) parce que «si on prenait sur parole les ekphrasis byzantines, il n'y aurait pas d'art plus réaliste et naturaliste que l'art byzantin» (56). Il est bien connu que les auteurs byzantins d'ekphrasis, dans les textes desquels prédomine par excellence l'élément littéraire, utilisent surtout des mots et des phrases empruntés à leurs

(51) *Ibid.*, pp. 353 ss.

(52) Manolis CHATZIDAKIS, *Essai sur l'école dite «italo-grecque», précédé d'une note sur les rapports de l'art vénitien avec l'art crétois jusqu'à 1500*, dans (Agostino PERTUSI), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, II, Florence, 1974, pp. 90-97, répété à quelques phrases près dans IDEM., *Les débuts de l'école crétoise et la question de l'école dite italo-grecque*, dans *Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη* (= *In Memoriam di Sofia Antoniadis*), Venise, 1974, pp. 189-194. Sur le paysage v. *ibid.*, pp. 112-115 (= pp. 202-205).

(53) Voir le catalogue : PALLAS, *l.c.*, p. 356, n. 138.

(54) CHATZIDAKIS, p. 97 (= p. 194).

(55) *Ibid.*, p. 96, n. 3 (= p. 193, n. 85).

(56) *Ibid.*

modèles hellénistiques [57]. Mais ils ne les imitent pas en cela sans objet, dans des exercices littéraires secs ; ce genre littéraire ancien ils le transposent à leur époque et ils le lient à l'art contemporain. Les ekphrasis des écrivains byzantins présupposent l'observation directe des ouvrages qu'ils décrivent ; et parallèlement aux particularités iconographiques qui sont principalement présentées dans les descriptions d'où se déduisent des observations iconographiques, ces ekphrasis dévoilent des tendances artistiques aussi dont relèvent les œuvres décrites [58]. C'est particulièrement dans la description des émotions (peur, joie, tristesse) qu'elles visent au réalisme [59].

Je ne vais pas reprendre les raisons pour lesquelles je considère que Marc Eugénikos décrit un ouvrage lié aux modes d'expression artistique de la première Renaissance italienne. Mais justement, concernant certains détails caractérisant le paysage de la peinture décrite par Marc Eugénikos, plus précisément le couple de lièvres dont l'un – dans ce tableau – mange un chou et l'autre lèche sa patte [60], M. Chatzidakis observe que ce motif se retrouve dans six des exemples connus d'icônes et que «la présence de ce détail pittoresque dans ces six pièces constitue un lien de plus entre elles et avec le prototype» [61]. Le problème est de déterminer ce prototype. Des lièvres p. ex. dans un paysage dans une peinture à thème religieux sont connus seulement dans l'art occidental. En Orient, ce motif – dans le thème qui nous occupe – apparaît pour la première fois dans l'ekphrasis de Marc Eugénikos. Cela présuppose donc que le prototype était une peinture comme celle à laquelle il songeait.

Parmi les exemples connus de la Dormition d'Ephrem le Syriaque, les plus anciens sont : l'icône du Patriarcat Œcuménique [62],

(57) Henry MAGUIRE, *Truth and Convention in byzantine descriptions of works of art*, dans *Dumb. Oaks Pap.*, 28, 1974, pp. 127 s. et 136 s. Sur la question de la véracité des ekphrasis voir la bibliographie *ibid.*, pp. 114 et 127 s.

(58) «They can also be shown to reflect contemporary charges and developments in the visual arts» (*ibid.*, p. 117). Voir aussi *ibid.*, pp. 115, 118 s., 139 et 140.

(59) *Ibid.*, pp. 114 et 132 s. Cf. ci-dessus, pp. 000-000.

(60) *"Ορα καὶ τοὺς λαγώς, ἐπιπτώσσοντας τῇδε τῇ πόᾳ καὶ ὡς ὁ μὲν ἀπέτραγε τῆς βοτάνης, ὁ δὲ ἐπιλιχμᾶται τὸν πόδα* (KAYSER, p. 147).

(61) CHATZIDAKIS, p. 95 (= p. 192).

(62) G. A. SOTIRIOU, *Κειμήλια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, Athènes, 1937, pp. 31-32, pl. 21 ; PALLAS, *l.c.*, p. 356, n. 138 et p. 362, n. 164, pl. CX.

celle qui est signée d'Andréas Pavias (env. 1440 – après 1506) à Jérusalem (63), également remarquables, et l'icône de Leucade (64), celle-ci étant plus proche du modèle que décrit Marc Eugénikos que les précédentes. Cette dernière qui se distingue par une bande dans le bas, représentant la mer et donc un élément liquide, comme dans la peinture de l'ekphrasis de Marc Eugénikos, comporte plus de personnages et son paysage est plus riche, avec une flore plus importante que dans les deux autres. Une différence encore entre l'icône de Leucade et les deux autres réside dans le fait que les montagnes dans le paysage de la première ont des formes tourmentées, alors que dans les autres leurs formes sont douces. Et, tandis que dans l'icône de Leucade la zone aquatique s'étend sur toute la largeur du tableau, dans celle de Jérusalem, dans le tableau de la collection R. Henniker-Heaton (65) – une répétition de la même composition mais avec des formes occidentales – et probablement dans celle du Patriarcat Œcuménique (dans la photo qui en est publiée ce détail est indistinct), l'élément liquide avec sa faune est contenu seulement dans la partie droite de la composition, en bas, bien sûr. Enfin, il existe une différence iconographique entre les trois icônes mentionnées et la peinture de l'ekphrasis de Marc Eugénikos : dans les premières, l'allégorie de l'âme du mort, un nouveau-né, est représentée portée par un ange au Christ, figuré dans une mandorle sans que les démons se permettent de l'approcher – ils sont présents à distance, à droite – ou de l'empêcher de s'élever (66), tandis que dans la dernière l'âme est décrite comme étant une jeune fille ailée portée au ciel par deux anges (67). Les icônes s'éloignent du modèle

(63) CHATZIDAKIS dans (A. PERTUSI), *Venezia e il Levante*, pp. 92 et 94 s., fig. 62-64 (= *Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη*, pp. 189 s. et 191 s. pl. ΚΒ΄, 1).

(64) Anna CHATZINIKOLAOU, *Μεσαιωνικὰ μνημεῖα Ἰονίων Νήσων*, dans *Ἀρχαιολογ. Δελτίον*, 22 (1967) : *Χρονικά*, p. 371, pl. 276a ; CHATZIDAKIS, p. 93 (= p. 190, pl. *ΚΓ*΄, 2).

(65) John R. MARTIN, *The Death of Ephraim in Byzance and Early Italian Painting*, dans *The Art Bulletin*, 33, 1951, pp. 217 ss., fig. 3.

(66) *Τὴν γὰρ ψυχὴν ἑώρακας ἤδη πρὸς οὐρανὸν ἀνιοῦσαν ὀξεῖ τῷ πτερῷ, τῶν γὰρ πονηρίας πνευμάτων οὐδὲ φανῆναί που τολμήσαντα ἐνθάδε, μήτι γε δὴ προσφαῦσαι καὶ ἐπισχεῖν τῆς ἀνόδου* (KAYSER, p. 151).

(67) *Ὅσοι δὲ διαβατικώτεροι καὶ θεόθεν ὀξεῖς τὸ νοερὸν ὄμμα τὴν τοῦ ὁσίου ψυχὴν ἀνιοῦσαν ἐς οὐρανὸν ὁρῶσιν ... κόρῃ μὲν εὐόπτῳ προσεοικυῖαν, μέσον δὲ δυοῖν ἀγγέλοιν ἀνειλημμένην* (KAYSER, pp. 146-147).

décrit dans l'ekphrasis aussi en ce que, dans ce modèle, la composition s'achève en haut par un ciel bleu parsemé de nuages (68).

Nous avons signalé ci-dessus que les détails pittoresques qui animent le paysage du tableau d'Ephrem le Syriaque ont été transmis pour la première fois dans le monde de l'art byzantin par l'ekphrasis de Marc Eugénikos (1re moitié du xve siècle) concernant une peinture influencée par le gothique international tardif. Les éléments gothiques tardifs qui appartiennent à trois des icônes post-byzantines ci-dessus, semblent avoir été appliqués sur un canevas suivant plus ou moins la tradition de la peinture paléologue. De l'analyse de ces icônes post-byzantines de la Dormition d'Ephrem – icônes dépendant d'un modèle commun – il ressort que, pour le paysage comme pour d'autres détails secondaires, deux variantes sont représentées. Ainsi, donc, en dernière analyse, la question n'est plus de savoir si l'ouvrage décrit par Marc Eugénikos est lié ou non à l'art italien influencé par le gothique international – l'historien de l'art attentif ne peut le nier – mais comment cette œuvre a fini par être le modèle de la phase post-byzantine dans l'histoire du thème qui nous intéresse. On pourrait répondre que cet ouvrage a exercé une influence par le truchement du texte de Marc Eugénikos, texte qui, d'une manière ou d'une autre, était connu de quelque peintre byzantin, concrètement du peintre, si l'on peut dire, de l'archétype byzantin d'où proviennent les deux variantes post-byzantines ci-dessus. Mais cette réponse explique, peut-être, les éléments iconographiques communs aux icônes post-byzantines mentionnées et à l'ouvrage qui est décrit dans l'ekphrasis de Marc Eugénikos ; mais non pas les formes artistiques pour autant qu'elles dévoilent une influence du gothique international tardif. Une autre réponse – qui a déjà été proposée et qui situe ces formes artistiques parmi les lieux communs de la peinture post-byzantine – selon laquelle elles se sont insinuées dans la peinture de cette période en général ou seulement

(68) *Καὶ νεφῶν τινα ἰδέαν ἔγραψεν ὁ τεχνίτης καὶ οὐρανὸν αὐτὸν κυανοειδῆ τὸ ἄνθος* (*Ibid.*, p. 147). Un ciel bleu se rencontre dans l'icône de la Dormition d'Ephrem du Monastère d'Iviron de l'Athos (M. Chatzidakis, *Εἰκονίσματα ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ἐκλογὴ Δ'*, 1948, p. 1515 s., fig. 4 ; Idem. dans (A. Pertusi), *Venezia e il Levante*, p. 93, fig. 65 (= *Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη*, p. 190, pl. *ΚΓ'*, 1).

dans l'école crétoise, au cours du cheminement historique de l'art post-byzantin (69), demeure assez vague.

Partant de l'analyse des ekphrasis des frères Jean et Marc Eugénikos qui concernent, les unes plus nettement, les autres moins, des œuvres d'art occidental, il devient évident que ces textes constituent une unité intérieurement cohérente ; et cela signifie, comme je le pense, que les textes mentionnés ont été rédigés dans une région où étaient présentées des œuvres d'art occidental, dans une seule et même période de temps, et même, comme nous l'avons remarqué pour l'ekphrasis *Πλάτανος*, en contact direct avec l'entourage impérial (70). L'analyse de l'ekphrasis *Μάρτυρες στεφανῖται* nous avait déjà transportés dans le milieu artistique de la peinture de l'Italie du Nord (71). Souvenons-nous aussi maintenant de l'époque du séjour de nos écrivains à Ferrare et ensuite – seulement pour Marc – à Florence (72). Un témoignage interne du fait que Jean Eugénikos a vu réellement en Occident et probablement durant son séjour à Ferrare la tapisserie qu'il décrit dans l'ekphrasis *Ῥῆγες ἐν παραδείσῳ* est fourni par le fait que des motifs provenant, à ce qu'il semble, du même sujet ont été transposés par Mariotto di Nardo (1394-1431) dans son tableau «Desco da Nocce» de la collection du Liechtenstein, à Vaduz (73). Ainsi nous est surtout fourni aussi le témoignage d'un écrivain byzantin concernant la présence de l'art flamand en Italie du Nord au début du xve siècle.

On sait que les représentants grecs au concile de Ferrare-Florence, en vue de l'union des Églises, étaient entrés en contact avec Pisanello (74). Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que ce peintre s'est intéressé à la scène de saint Georges avec le dragon (75), mais d'une autre manière que le tableau décrit par Marc Eugénikos dans l'ekphrasis *Μάρτυρες Στεφανῖται*, où, comme nous l'avons déjà remarqué, transparaissent des liens tant avec la peinture italienne qu'avec la peinture byzantine. Dans une circonstance antérieure,

(69) Voir ci-dessus, p. 367.
(70) Voir *Rayonnement grec*, *Hommages à Charles Delvoye*, p. 505.
(71) Voir ci-dessus, p. 363.
(72) Voir *Rayonnement grec*, p. 505.
(73) Berenson, *Italian Pictures*, fig. 527.
(74) Pallas, dans *Χαριστήριον* etc., p. 364.
(75) Sindona, *l.c.*, pl. 51-52.

j'avais montré que les bêtes qui animent le paysage des peintures post-byzantines, pour autant qu'elles trahissent une dépendance vis-à-vis du gothique international, rappellent les formes artistiques de Pisanello dont les études sur la représentation des animaux avec comme source d'inspiration des miniatures françaises, telles celles de Gaston Phoebus, sont suffisamment connues ([76]). J'avais également montré que parmi les membres de cette délégation grecque il y avait quelqu'un qui savait peindre et qui avait été influencé par l'art de Pisanello ([77]). Le fait, pour les frères Eugénikos, de se tourner vers l'art montre qu'ils disposaient d'une relative expérience, due peut-être à leur parenté probable avec le peintre constantinopolitain connu Emmanuel Eugénikos ([78]). Dans le climat d'oppression et de bassesse de ces jours difficiles de leur séjour à Ferrare et à Florence, au milieu des problèmes brûlants posés par le moment historique le plus critique de leur nation, Marc Eugénikos qui savait «voir» une peinture ([79]) aura discuté d'art avec son compatriote peintre. Le fait est, de toute façon, que pour les frères Jean et Marc Eugénikos, eux-mêmes zélateurs de l'orthodoxie et farouches anti-unionistes, l'art de la première Renaissance constituait un merveilleux phénomène artistique, quelque chose de neuf pour leur expérience visuelle. Et ils ont mobilisé leur savoir littéraire pour décrire les œuvres qui leur avaient fait impression.

Les éléments byzantins que nous avons observés mêlés aux éléments occidentaux dans les ekphrasis de l'icône de la Vierge (de Jean Eugénikos) d'une part, de celle intitulée *Μάρτυρες Στεφανῖται* et de celle de la Dormition d'Ephrem le Syriaque (de Marc Eugénikos) d'autre part, conduisent à l'opinion qu'il est possible d'attribuer ces icônes au peintre grec dont nous avons dit ci-dessus qu'il avait été influencé par l'art de Pisanello, et aussi à l'opinion qu'il les a peintes lors de son séjour à Ferrare et à Florence et apportées à Constantinople où il semble également que les deux variantes de la Dormition d'Ephrem le Syriaque, comme nous l'avons déjà observé en

(76) Sur les animaux de Pisanello, voir SINDONA, pl. 20. Cf. PALLAS, *l.c.*, pp. 346-347 et 365-366.

(77) PALLAS, *l.c.*, pp. 364-365.

(78) Sur Manuel Eugénikos : Hans BELTING, *Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople, en Géorgie*, dans *Cahiers Archéol.*, 28, 1979, pp. 103-114.

(79) Voir ci-dessus, p. 371.

nous fondant sur des exemples post-byzantins plus anciens, ont été créées ([80]). Nous avons encore observé que ces variantes s'éloignent quelque peu – du point de vue iconographique – du modèle décrit dans l'ekphrasis. Dans quelle mesure cependant ce modèle était-il plus proche de la manière artistique italienne ou de la manière byzantine, nous ne pouvons pas le savoir ; de toute façon, on peut considérer avec certitude que Marc Eugénikos a été impressionné par les manières italiennes de rendre la forme artistique qui caractérisait cette peinture, soit italienne, soit byzantine influencée par la phase italienne du gothique international tardif.

Le cas des frères Jean et Marc Eugénikos pour ce qui est de leur attitude face au phénomène artistique occidental est caractéristique. Ils avaient compris que les valeurs représentées par la tradition culturelle de leur monde qui allait vers sa fin, en les dilatant jusqu'à celle du monde occidental qui fonctionnait avec d'autres préalables, avaient été ébranlées dans leurs consciences ([81]). Cependant, ils persistaient avec passion dans le soutien de la construction spirituelle de leur monde, exprimée par la religion orthodoxe. Ils éprouvèrent un déchirement intérieur mais ils le dépassèrent en cloisonnant leurs préférences. Ils ont distingué l'idéologie religieuse de celle de l'État, ainsi que le rapport entre idéologie et forme artistique ; et ils admirent comme licite l'existence côte-à-côte d'une tradition religieuse et de formes artistiques en dehors de la tradition. Leur formation classique et leur expérience esthétique de l'art des Paléologues qui s'apparente dans l'expression à l'esprit gothique y ont peut-être contribué. D'autres, comme Grégoire Mélissènos ou Mammès, plus tard Patriarche Œcuménique – sous le nom de Grégoire III (1443-1450) –, bien qu'ils eussent soumis entièrement leur idéal religieux à celui, unioniste, de l'État, répartirent leurs préférences dans le sens contraire ; ils refusaient de reconnaître dans les modes d'expression de l'art italien – de la première Renaissance – des éléments valables pour l'art religieux ([82]). Ils voulaient un art religieux typique,

(80) Voir ci-dessus, p. 371.

(81) Voir D. I. Pallas, *Αἱ αἰσθητικαὶ ἰδέαι τῶν Βυζαντινῶν πρὸ τῆς Ἁλώσεως*, dans *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ.*, 34, 1965, pp. 313-331 surtout p. 326 ss.

(82) Une brève relation sur ce problème, mais non systématique : D. I. Pallas, *Περὶ τῆς ζωγραφικῆς εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν μετὰ τὴν Ἅλωσιν. Μεθοδολογικά*, dans *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ.*, 42, 1975-1976, pp. 157-168.

solennel, étranger à l'idéal profane occidental. Certes, ils ne pouvaient penser qu'à Byzance également l'art profane ne suivait pas des formes d'expression fondamentalement différentes de celles de leur propre art religieux; c'est-à-dire que la différence quant à l'art et à l'autre superstructure spirituelle entre ces deux mondes, Byzance sur le déclin et l'Occident en pleine expansion, était due à la base matérielle fondamentalement différente. Ces deux positions caractérisent, dans les grandes lignes, la vie spirituelle du peuple grec après la chute de Byzance, et plus généralement la vie spirituelle de l'Orthodoxie post-byzantine comme la reflète la peinture religieuse, expression culturelle des différentes couches de la société post-byzantine à l'intérieur de sa commune tradition religieuse (83).

Université d'Athènes. Dimitrios I. PALLAS.

(83) *Ibid.*, pp. 328 et 206-207.

LES MISSIONNAIRES LATINS, GRECS ET ORIENTAUX EN BULGARIE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IXe SIÈCLE (*)

L'alliance conclue entre le khan bulgare Boris et Louis le Germanique, roi de Francs orientaux, au début des années soixante du IXe s. – sans doute en 863 – mit à l'ordre du jour la conversion de la Bulgarie, un pays encore en grande partie païen bien que le christianisme y eût fait de notables progrès depuis quelques décennies (1). Il ne peut être question d'évoquer ici tous les aspects de cette conversion et de faire état de toutes les pièces d'un dossier assez bien documenté (2). Je parlerai des missionnaires eux-mêmes et de

(*) On lira ici le texte d'une brève communication faite au Symposium sur la Bulgarie qui eut lieu à l'Université Libre de Bruxelles le 4 décembre 1981. Le colloque était organisé à l'occasion du 1300e anniversaire de la fondation de l'État bulgare et dans le cadre de l'accord culturel entre l'Université Libre de Bruxelles et l'Université de Sofia «Kliment Okhridski».

(1) Sur ces progrès, on verra notamment F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe s.* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, IV), Paris, 1926, pp. 99-102 ; Id., *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius* (Rutgers Byzantine Series), New Brunswick, 1970, pp. 42-46, 332-333 ; E. Follieri et I. Dujčev, *Un'acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813*, dans *Byzantion*, 33, 1963, pp. 71-106 ; H.-D. Döpmann, *Die Bedeutung Bulgariens für die Trennung der östlichen und der westlichen Christenheit. Ein Beitrag zur Geschichte des Photianischen Schismas*, Habilitationsschrift, Humboldt-Universitat, Berlin, 1965 (exemplaire dactylographié), pp. 35-43. Cf. aussi *infra*, n. 8.

(2) Voici quelques travaux qui traitent de la question : F. Dvornik, *Les Slaves* ..., p. 184 et *passim* ; Id., *Le Schisme de Photius. Histoire et légende* (Unam Sanctam, 19), Paris, 1950, p. 158 et *passim* ; Id., *Byzantine Missions* ..., p. 100 et *passim* ; V. N. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, I, 2, Sofia, 1927, pp. 1-277 ; S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, Londres, 1930, pp. 99-130 ; P. Duthilleul, *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode* (Bibliothèque de théologie. Série IV : Histoire de la théologie, 5), Paris-Tournai, 1963, pp. 79-94, 173-177 ; H. D. Döpmann, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., *passim* ; Id., *Das Problem der Christianisierung Bulgariens durch Byzanz*,

leur activité, en ne retenant du contexte que le strict nécessaire à une compréhension de l'exposé. Et encore, je ne m'attacherai qu'à la période, brève mais importante, qui va de l'alliance franque à l'arrivée en 885/886 des disciples slaves de S. Méthode, dont l'activité permettra l'élaboration progressive d'une Église bulgare de langue slave.

Le souverain bulgare s'était engagé à recevoir le christianisme des Francs. Mais les Byzantins ne pouvaient pas tolérer une influence latine près de leur frontière. Ils profitèrent d'une grave famine survenue en Bulgarie pour faire une démonstration militaire et contraindre Boris à se tourner vers Constantinople. En 865 ou, plus vraisemblablement, en 864, le khan est baptisé par un Byzantin, l'empereur Michel III devenant son parrain.

Le prince bulgare – que je continuerai par commodité à appeler Boris bien qu'il eût pris le nom de son parrain – désirait pour son pays une organisation ecclésiastique dotée d'une certaine autonomie. Il souhaitait aussi obtenir des recueils de lois. Enfin, comme la prédication en Bulgarie était assurée par des missionnaires de diverses origines – je vais y revenir dans un instant –, il se posait des questions bien concrètes en matière surtout de pratique religieuse. Il

dans *Studia Byzantina. Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIII. Internationalen Byzantinistenkongress in Oxford 1966*, hsgb. von J. IRMSCHER, Halle, 1966, pp. 3-13 ; ID., *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz um die Christianisierung Bulgariens*, dans *Palaeobulgarica*, 5, 1981, pp. 62-73 (voir aussi les articles de cet auteur mentionnés *infra*, n. 39 et 59) ; D. STIERNON, *Constantinople IV* (Histoire des conciles œcuméniques, 5), Paris, 1967, p. 57 et *passim* ; A. P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge, 1970, pp. 154-179 ; H. GROTZ, *Erbe wider Willen. Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Vienne-Cologne-Gratz, 1970, p. 78 et *passim* ; D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453* (History of Civilisation), Londres, 1971, pp. 84-97 ; R. BROWNING, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, Londres, 1975, pp. 144-163 ; L. HEISER, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858-867). Ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel* (Trierer theologische Studien, 36), Trèves, 1979 ; D. ANGELOV e.a., *Istorija na Bălgarija, II : Părva bălgarska dăržava*, Sofia, 1981, pp. 213-232, 251-261, 323-330 (contributions de V. GJUZELEV, Iv. BOŽILOV et D. MIRČEVA). On me permettra de renvoyer une fois pour toutes à ces travaux pour le contexte.

s'était adressé au patriarche de Constantinople, Photius. Mais il avait reçu en guise de réponse une longue épître pleine de subtilités théologiques et d'autres raffinements peu accessibles à un étranger récemment converti ; en revanche, la lettre restait silencieuse sur les problèmes soulevés par le souverain (3). Aussi, comme il se trouvait désormais en meilleure position face à Byzance, Boris dépêcha bientôt – nous sommes en 866 – des envoyés auprès de Louis le Germanique et auprès du pape Nicolas Ier qu'un conflit d'ordre disciplinaire opposait alors à Photius et qui, de surcroît, émettait des prétentions juridictionnelles sur la Bulgarie au nom d'anciens droits de son Église.

On possède le texte des cent six réponses, claires et précises celles-là, faites par Nicolas Ier aux demandes et aux questions du souverain bulgare (4) – il s'agit d'un texte qu'éclaire désormais un substantiel et tout récent commentaire de Lothar Heiser (5) –. Les réponses offrent, entre autres, quelques renseignements fort intéressants sur l'activité des missionnaires en Bulgarie. Elles nous apprennent que le pays était parcouru par «de nombreux chrétiens venus de divers lieux qui, à leur gré, disaient beaucoup de choses différentes». Le texte mentionne explicitement des Arméniens et des Grecs, il fait aussi allusion «à des personnes venues d'autres lieux» (6). Parmi elles, se trouvaient des clercs du royaume de Louis le Germanique comme le montrent plusieurs questions posées par Boris et résumées par le pape (7). Arrêtons-nous pour l'instant aux missionnaires grecs et germaniques.

Si on ne peut dater avec précision l'arrivée des clercs germaniques en Bulgarie (8), il est certain, en revanche, qu'ils y précédèrent leurs

(3) PHOTIUS, *Epist.*, I, 8, *P.G.*, 102, col. 627-696, cf. I. DUJČEV, *Au lendemain de la conversion du peuple bulgare. L'Épître de Photius*, dans ID., *Medievo bizantino-slavo*, I (Storia e letteratura, 102), Rome, 1965, pp. 107-123.

(4) NICOLAS Ier, *Epist.*, 99, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, pp. 568-600 (cité dans la suite : *R.* et le numéro de la réponse).

(5) Cf. *supra*, n. 2. Cet ouvrage dispense de mentionner ici la bibliographie antérieure.

(6) *R.*, 106 (p. 599, ll. 30-32). Autres mentions de Grecs : *R.*, 3, 6, 54, 55, 57, 66, 77, 94.

(7) L. HEISER, *o.c.*, pp. 38, 105 et *passim*, a fort bien mis ce fait en évidence.

(8) Elle peut être antérieure à 863, cf. H. GROTZ, *o.c.*, p. 78, n. 18, suivi par L. HEISER, *o.c.*, pp. 37-38. Mais il n'est pas douteux que la mission germanique prit

confrères grecs envoyés par le patriarche Photius [9], en 864/865 [10]. Les deux groupes ne vivaient pas en bonne intelligence. Les Latins s'efforçaient de contrer la propagande des Grecs qui, en raison du baptême byzantin de Boris, devaient se sentir en position de force. Ils contestaient la place que les Byzantins attribuaient au patriarcat de Constantinople dans la chrétienté [11]. Ils cherchaient aussi, semble-t-il, à ternir l'image du parrain de Boris, l'empereur Michel III [12]. Et ils ont dû également contribuer d'une façon ou d'une autre au revirement du prince bulgare [13]. D'autre part, Grecs et Latins prônaient évidemment leurs propres traditions et l'on voit que leurs exigences différaient en de nombreuses matières comme les époques où l'on pouvait célébrer le baptême [14], les jours de repos [15], les jours de jeûne et d'abstinence [16], la fréquence de la communion en temps de carême [17], les conditions de validité du mariage, le second mariage [18] et le divorce [19]. Les uns et les autres faisaient parfois montre d'un rigorisme excessif : les missionnaires grecs interdisaient la consommation de certains aliments [20] et le port de certains vêtements [21]. Ils prescrivaient aussi de s'abstenir de bains les jours de la semaine où ils jeûnaient, c'est-à-dire les mercredis et les vendredis [22]. Des Latins, ainsi que peut-être des Grecs, interdisaient l'accès des églises aux femmes bulgares qui

plus d'ampleur après la conclusion de l'alliance entre Boris et Louis, cf. NICOLAS Ier, *Epist.*, 26, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, p. 293, ll. 5-8.

(9) HADRIEN II, *Epist.*, 42, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, p. 762, ll. 15-17.

(10) PHOTIUS, *Epist.*, I, 13, 4, *P.G.*, 102, col. 724 B. – Sur la propagation du christianisme byzantin en Bulgarie avant cette date, cf. les travaux mentionnés *supra*, n. 1.

(11) *R.*, 92-93, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 331-340. Voir aussi *R.*, 94 (HEISER, pp. 130-133).

(12) *R.*, 87, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 325-326.

(13) L. HEISER, *o.c.*, p. 105.

(14) *R.*, 69, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 126-129.

(15) *R.*, 10-11, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 134-140.

(16) *R.*, 4-5, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 155-164.

(17) *R.*, 9, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 167-170.

(18) Ces deux points : *R.*, 3, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 277-290.

(19) *R.*, 96, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 310-313.

(20) *R.*, 43, 57, 90, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 206-215.

(21) *R.*, 59, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 216-218.

(22) *R.*, 6, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 164-167.

venaient d'accoucher [23] et refusaient la communion à ceux qui avaient le malheur de saigner du nez ou de la bouche [24] – des prises de position, notons-le, que le pape n'approuvait pas –. Plus grave : «les prêtres étrangers», pour reprendre l'expression malheureusement assez vague des Réponses, n'admettaient pas à la pénitence les Bulgares qui s'étaient révoltés contre Boris lorsque celui-ci avait imposé le christianisme et fait baptiser un grand nombre de ses sujets [25] – la révolte avait été matée par le prince qui avait mis à mort de nombreux boyards et leurs enfants, mais avait pardonné aux autres rebelles –. Bref, les missionnaires faisaient parfois preuve d'un zèle excessif et malencontreux, contrastant avec la relative souplesse et le sens des réalités manifestés par le pape Nicolas dans les matières qui ne mettaient pas le christianisme en danger [26]. Pourtant, certains des missionnaires n'étaient pas au-dessus de tout reproche. Des prêtres germaniques n'observaient pas la continence à laquelle ils étaient astreints contrairement à leurs confrères séculiers byzantins [27]. Des Grecs pratiquaient la bibliomancie, en utilisant sans doute un codex de la Bible [28]. Un de leurs compatriotes fut même arrêté et sévèrement châtié par les Bulgares, car, selon eux, il s'était fait passer pour un prêtre et avait procédé en cette qualité à de nombreux baptêmes [29]. Le pape estimait que la culpabilité de l'accusé n'était pas tout à fait établie [30]. Mais, à supposer que cet homme ait été réellement prêtre, il devait s'être montré particulièrement incompétent puisqu'il fut pris pour un imposteur [31]. De toute manière, le fait qu'un tel personnage a pu multiplier les baptêmes en Bulgarie, le fait aussi que ni les Latins, ni les Grecs n'avaient à leur

(23) *R.*, 68, cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 300-303.

(24) *R.*, 65, cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 151-154.

(25) *R.*, 78, cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 243-246. Le savant allemand suppose que les *sacerdotes illi, qui inter vos advenae sunt* (p. 593, ll. 39-40) sont de clercs germaniques, mais il n'est pas impossible que les Grecs aient été cette fois d'accord avec eux.

(26) Voir L. Heiser, *o.c.*, *passim* (notamment pp. 379, 389-390).

(27) *R.*, 70-71, à rapprocher de Photius, *Epist.*, I, 13, 5, *P.G.*, 102, col. 724 D ; cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 314-322.

(28) *R.*, 77, cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 224-226.

(29) *R.*, 14-16, cf. L. Heiser, *o.c.*, pp. 113-119, 236-240.

(30) *R.*, 16.

(31) L. Heiser, *o.c.*, pp. 239-240.

tête un évêque (32) montrent que les missionnaires n'étaient guère encadrés (33).

La situation changea après la venue des envoyés de Boris à Rome et à la cour franque. On se rappelle que le souverain bulgare désirait une organisation ecclésiastique dotée d'une certaine autonomie. Il demandait au pape un patriarche, entendant sans doute par là un archevêque primat, car il ne pouvait espérer obtenir de Rome l'indépendance totale de son Église (34). Dans sa réponse, Nicolas Ier remit à plus tard la réalisation de ce vœu (35). Mais à Rome, comme d'ailleurs à la cour franque, on comprit qu'il était nécessaire de placer des évêques à la tête des missionnaires, sinon pour satisfaire Boris, du moins pour donner plus d'efficacité et de cohésion à l'œuvre des clercs latins en Bulgarie. On prit soin de choisir des prélats de «choc». Du côté franc, ce fut un moine entreprenant et énergique, Ermenrich. Chapelain de la cour à l'arrivée de l'ambassade bulgare, il se vit confier par Louis le siège épiscopal de Passau qui, situé à l'extrémité orientale du royaume, pouvait servir de base à la mission germanique (36). Celle-ci partit toutefois trop tard. Elle trouva la place occupée par les Romains, arrivés à la fin de l'année 866 ou au tout début de 867. Aussi, les missionnaires germaniques furent-ils priés par Boris de s'en retourner (37). Le

(32) Ce fut seulement après l'ambassade bulgare de 866 que Louis le Germanique envoya un évêque (voir texte). D'autre part, HADRIEN II, *Epist.*, 42, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, p. 762, précise que la mission grecque était composée de *πρεσβύτεροι τῆς Κωνσταντινουπολιτῶν διοικήσεως* (l. 14). Or, dans le même document (ll. 10-11), il parle des *πρεσβύτεροι* et des *ἐπίσκοποι* de la mission romaine que j'évoquerai bientôt. En outre, la présence d'un évêque grec n'eût guère permis aux Romains de procéder à nouveau à la confirmation des Bulgares baptisés par les Grecs sous le prétexte qu'on lira plus loin.

(33) On regrette d'autant plus que les Réponses ne nous apprennent rien sur le contenu doctrinal de la prédication. Boris se souciait davantage de la pratique religieuse et de l'organisation d'une Église bulgare. De plus, comme le remarque D. OBOLENSKY, *o.c.*, p. 87, il pouvait s'estimer suffisamment informé sur la théologie par la lettre de Photius.

(34) *R.*, 72, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 341-348. Voir aussi H.-D. DÖPMANN, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., pp. 67-69 et ID., *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz* ..., p. 67.

(35) *R.*, 72.

(36) W. FINK, art. *Ermenrich*, dans *D.H.G.E.*, XV, 1963, col. 759.

(37) *Annales Fuldenses*, a. 867, éd. R. RAU, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, III, Darmstadt, 1960, p. 70, ll. 6-10.

souverain bulgare ne pouvait pas espérer recevoir un archevêque du roi franc et les Romains ne devaient pas voir d'un bon œil la venue de confrères susceptibles de devenir des concurrents.

La mission romaine était dirigée par deux évêques, Paul de Populonia et Formose de Porto. Formose, qui plus tard deviendra pape, avait une très forte personnalité et il fut le véritable chef de la mission à ses débuts, au moment où elle remporta ses plus éclatants succès. Il retourna à Rome, avec son compagnon, en 868. La conduite de l'entreprise passa alors à l'évêque Grimoald de Bomarzo. Disons encore que ce dernier, tout comme ses prédécesseurs, bénéficia à l'occasion de l'aide d'autres prélats romains venus dans le pays pour diverses raisons (38).

Les missionnaires romains continuèrent activement l'œuvre d'évangélisation et de conversion qui était en cours. Ils prêchèrent, ils firent de nombreux baptêmes, ils construisirent des églises – quelques sanctuaires chrétiens existaient déjà – et des prêtres, selon toute vraisemblance des Latins, y furent institués (39). D'autre part, les évêques durent aussi conseiller Boris dans certains questions de droit. Le prince avait demandé des livres de lois civiles au pape. Celui-ci les avait remis aux évêques missionnaires, en leur interdisant toutefois de les laisser en Bulgarie lorsqu'ils quitteraient

(38) Surtout *Liber Pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, Paris ², 1955, II, p. 164, l. 24 - p. 165, l. 27 ; p. 175, ll. 12-13, 28-32 ; p. 183, ll. 26-31 ; p. 185, ll. 4-30 ; ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Epist.*, 9, *M.G.H., Epist.*, VII, p. 412, ll. 25-39. On trouvera un bon portrait de Formose dans A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, 1 : *Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris, 1895 (= ID., *Études sur la papauté au IXe s.*, II, Turin, 1978), pp. 43-44. Sur la date de son retour à Rome, cf. par ex., H. GROTZ, *o.c.*, p. 208, n. 6.

(39) Surtout *Liber Pontificalis*, *éd. cit.*, II, p. 165, ll. 10-12 ; p. 183, ll. 26-31 ; ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Epist.*, 9, *M.G.H., Epist.*, VII, p. 412, ll. 27-39. Voir aussi I. DUJČEV, *Testimonianza epigrafica della missione di Formoso, vescovo di Porto, in Bulgaria*, dans ID., *Medioevo* ..., I, pp. 183-192. – Anastase le Bibliothécaire s'efforce d'attribuer tout le mérite de la conversion aux Romains, cf., à ce propos, H. D. DÖPMANN, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., pp. 109-111 ; ID., *Die Legende von der lateinischen Taufe Bulgariens*, dans *Studia Byzantina*, II : *Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongress, Bukarest 1971*, hsgb. von J. IRMSCHER u. P. NAGEL (Berliner Byzantinische Arbeiten, 44), Berlin, 1973, pp. 169-176, surtout pp. 172-174. – Édifices chrétiens antérieurs : cf. *R.*, 58, 66, 68 et 99.

le pays, car il considérait que les Bulgares n'étaient pas capables de les interpréter (40).

Mais laissons cela et venons-en à la question qu'on ne peut manquer de se poser, celle de l'attitude des missionnaires romains à l'égard de leurs confrères établis depuis plus longtemps dans le pays. Nous ne disposons d'aucun témoignage à propos des clercs germaniques. Toutefois, rien n'oblige à considérer qu'ils furent renvoyés en même temps que la mission d'Ermenrich de Passau ; ils ont fort bien pu passer sous l'autorité des évêques envoyés par le pape. On est mieux informé, en revanche, sur les relations entre les Grecs et les Romains. Elles furent exécrables. Les missionnaires romains se mirent très vite à critiquer leurs confrères auprès des Bulgares en leur reprochant notamment d'être mariés. Ils les heurtèrent aussi de front par diverses mesures : ils imposèrent des usages romains en matière de jeûne, ils récitèrent le *credo* avec le *filioque* et ils signèrent à nouveau du chrême les Bulgares qui avaient été baptisés par des prêtres grecs et qui, au cours de la même cérémonie, avaient reçu de ces derniers l'onction de la confirmation (41). – Ils procédèrent à cette nouvelle confirmation sous prétexte que, chez eux, ce sacrement ne pouvait être conféré que par un évêque (42). Mais cette mesure était surtout due au fait que le chrême utilisé par les missionnaires grecs avait été béni par Photius, un patriarche déposé par Rome (43). Elle visait peut-être aussi à marquer clairement que les Bulgares dépendaient désormais de l'Église de Rome et non plus de celle de Constantinople (44). – D'autre part, les Romains s'efforcèrent de s'attacher plus étroitement encore Boris, dont l'appui leur était indispensable, et ils réussirent au point que le souverain bulgare se déclara solennellement le serviteur

(40) *R.*, 13, cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 349-354.

(41) PHOTIUS, *Epist.*, I, 13, 4-8, *P.G.*, 102, col. 724 B-725 D ; cf. NICOLAS Ier, *Epist.*, 100, *M.G.H.*, VII, p. 603, ll. 23-31. Pour la confirmation, cf. aussi Métrophane de Smyrne, *infra*, n. 43.

(42) PHOTIUS, *Epist.*, I, 13, 6, *P.G.*, 102, col. 725 A.

(43) MÉTROPHANE DE SMYRNE, *Epist. ad Manuelem logothetam*, MANSI, XI, col. 417 B-C, que l'on rapprochera de HADRIEN II, *Epist.*, 42, *M.G.H.*, VI, p. 762, ll. 15-17. Cf. L. HEISER, *o.c.*, pp. 47, 130.

(44) Cf. H.-D. DOPMANN, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., pp. 77-78 ; ID., *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz* ..., p. 70. Contrairement à ce que pense l'auteur, les deux explications ne paraissent pas incompatibles.

de S. Pierre et de son vicaire (45). On ne s'étonnera pas dès lors que les envoyés de Rome aient obtenu rapidement de Boris une mesure radicale : l'expulsion de leurs rivaux grecs (46).

Il convient d'observer que les Romains en Bulgarie firent preuve de plus d'intransigeance que Nicolas Ier n'en avait manifesté dans ses fameuses Réponses à Boris (47). Certes, le pape s'était formellement opposé aux vues byzantines sur la place du patriarcat de Constantinople dans la chrétienté (48). Mais il n'avait pas évoqué l'addition du *filioque* que Rome ne considérait pas encore comme obligatoire (49). Il n'avait pas exigé qu'on refasse la confirmation des baptisés (50). Il n'avait pas imposé la pratique romaine en matière de jeûne (51). Il n'avait pas reproché aux prêtres grecs leur mariage (52). Et surtout, il n'avait nullement remis en question la présence des missionnaires grecs en Bulgarie. Il est intéressant, par exemple, de le voir prendre la défense de ce Grec qui, on s'en souvient, avait été accusé de s'être fait passer pour un prêtre et avait procédé à de nombreux baptêmes. «Même si, dit-il, cet homme s'est rendu fort coupable par cette simulation, il n'en est pas moins très digne de louange pour avoir converti un aussi grand nombre de personnes» (53). Évoquant dans sa dernière réponse les missionnaires de diverses origines qui prêchaient en Bulgarie, le pape reprenait même à son compte ces paroles de S. Paul : «Certains prêchent le Christ par envie, en esprit de rivalité, mais d'autres le font avec bonne volonté ... Que

(45) ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, *Epist.*, 9, *M.G.H.*, *Epist.*, VII, p. 412, ll. 35-39.

(46) *Liber Pontificalis*, *éd. cit.*, II, p. 165, ll. 13-14 ; cf. HADRIEN II, *Epist.*, 42, *M.G.H.*, VI, p. 762, ll. 15-17.

(47) H.-D. DÖPMANN, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., pp. 77-81 ; ID., *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz* ..., pp. 70-71, attire l'attention sur ce fait sans mettre toutefois en évidence le point essentiel : la différence d'attitude à propos de la présence même des missionnaires grecs en Bulgarie (voir texte). – L. HEISER, *o.c.*, *passim*, nie que les Réponses aient un caractère anti-grec. Dans l'ensemble, son argumentation emporte l'adhésion (voir cependant n. suivante).

(48) *R.*, 92-93. Le commentaire de L. HEISER, *o.c.*, p. 340, semble trop irénique.

(49) H.-D. DÖPMANN, *Die Bedeutung Bulgariens* ..., p. 79 ; ID., *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz* ..., p. 70.

(50) Il ne dit rien de tel en *R.*, 94 où il est question du chrême.

(51) Voir surtout *R.*, 4 et L. HEISER, *o.c.*, pp. 161-163.

(52) Voir *R.*, 70 et L. HEISER, *o.c.*, pp. 314-322.

(53) *R.*, 16 (p. 576, ll. 37-38).

m'importe ? d'une manière ou d'une autre, par opportunisme ou avec sincérité, le Christ est annoncé» (54). Bien sûr, le pape s'empressait d'ajouter que les Bulgares devraient désormais suivre les instructions du Siège apostolique et de ses représentants (55). En outre, comme les relations entre Rome et Constantinople se détérioraient encore en raison de l'évolution de la situation en Bulgarie, Nicolas Ier fut bientôt amené à défendre sans ambiguïté l'action de ses missionnaires (56). Et son successeur, Hadrien II, fit de même (57). Il n'empêche, la première attitude du pape diffère de celle de ses envoyés. Ces derniers se sont vraisemblablement aperçus qu'il était difficile de collaborer avec les Grecs qui ne devaient pas apprécier le passage de la Bulgarie à l'obédience romaine. L'intransigeance naturelle de Formose et son ambition firent le reste. Ce titulaire du modeste évêché de Porto rêvait de devenir le chef de la nouvelle Église bulgare et il avait gagné Boris à ses vues (58). Il lui importait d'éliminer les missionnaires grecs susceptibles de gêner la réalisation de ce plan.

Malgré les instances de Boris, Formose ne fut cependant pas nommé archevêque de Bulgarie. On invoqua à Rome les prescriptions canoniques interdisant le passage d'un siège épiscopal à un autre ; il se peut aussi qu'on ait pris conscience de l'ambition du personnage et des dangers qu'elle pouvait présenter. En tout cas, ce refus et d'autres atermoiements dans la désignation de l'archevêque incitèrent Boris à se tourner de nouveau vers Constantinople dont le gouvernement faisait désormais preuve de bonne volonté tant la présence latine aux portes de l'Empire le préoccupait. Les Byzantins acceptèrent d'organiser l'Église de Bulgarie : en 870, un archevêque grec, des évêques et des moines grecs furent envoyés dans le pays (59). On est malheureusement très mal informé sur leur activité

(54) *R.*, 106 (p. 600, ll. 14-19). Il s'agit de *Phil.*, 1, 15-18.

(55) *R.*, 106 (p. 600, ll. 22-26).

(56) Nicolas Ier, *Epist.*, 100, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, p. 603, l. 17-p. 605, l. 19.

(57) Hadrien II, *Epist.*, 42, *M.G.H.*, *Epist.*, VI, p. 762.

(58) *Liber Pontificalis*, *éd. cit.*, II, p. 165, ll. 15-16 ; p. 185, l. 14 ; Jean VIII, *Epist. passim collectae*, 9, *M.G.H.*, *Epist.*, VII, p. 327, ll. 21-28.

(59) Il suffira de signaler ici le principal témoignage relatif à l'envoi de ce clergé, celui de la Vie de Basile Ier par Constantin VII : Théophane Continué, V, 96, Bonn, p. 342, surtout ll. 14-19. Pour les quelques autres mentions et la délicate question du statut de l'Église bulgare, on verra notamment H.-D. Döpmann, *Die*

durant la période envisagée ici (60). Je ne m'y attarde donc pas et j'en viens au sort des missionnaires latins. On s'en doute, ils furent à leur tour considérés comme des intrus. Grimoald de Bomarzo, qui dirigeait alors la mission romaine, ne paraît pas avoir fait beaucoup de difficultés pour rassembler son monde et quitter la Bulgarie sans attendre l'autorisation du pape. Comme il revint fort riche, certains l'accusèrent de s'être laissé acheter par le souverain (61). Ce n'est pas impossible. Mais de toute manière, il n'aurait pas pu se maintenir en Bulgarie contre la volonté de Boris et celle du clergé grec, désormais favorisé par le prince.

Ce retournement de la situation suscita bien sûr les protestations et les menaces de la papauté dans les années qui suivirent. Ainsi – pour ne reprendre qu'un exemple particulièrement significatif –, en 878, le pape Jean VIII adressa vainement une lettre fort sévère aux évêques et aux clercs grecs de Bulgarie. Ils les considérait comme des envahisseurs venus faucher la moisson d'autrui. Il leur reprochait d'être partis en Bulgarie pour fuir leurs crimes ou par ambition et avarice. Il les excommuniait et les sommait de quitter le pays dans les trente jours sous peine de déposition (62). Nous sommes loin de la mansuétude manifestée douze ans auparavant par Nicolas Ier dans ses Réponses à Boris. Il est vrai que le souverain bulgare se tournait alors vers Rome et qu'il n'en coûtait guère au pape de faire montre d'une certaine tolérance.

La compétition entre les Églises grecque et latine occupe le devant de la scène. Toutefois, la situation religieuse en Bulgarie était plus complexe, car des missionnaires d'autres confessions parcouraient également le pays. Hélas, en raison des lacunes considérables de la

Bedeutung Bulgariens ..., pp. 107-109 ; ID., *Die jurisdiktionelle Stellung des ersten Erzbischofs von Bulgarien*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 16, 1967, pp. 803-804 ; V. SWOBODA, *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat de Constantinople*, dans *Byzantinobulgarica*, 2, 1966, pp. 69-81 (71-81) ; V. GJUZELEV, dans D. ANGELOV e.a., *Istorija na Bălgarija*, II, pp. 229-232 et 325.

(60) Cf., par ex., H.-D. DÖPMANN, *Die Bedeutung* ... et V. GJUZELEV (mentionnés à la n. précédente).

(61) *Liber Pontificalis*, *éd. cit.*, II, p. 185, ll. 18-30.

(62) JEAN VIII, *Epist.*, 71, *M.G.H.*, *Epist.*, VII, pp. 66-67 ; cf. aussi *Epist.*, 68, pp. 62-63.

documentation, nous nous trouvons sur un terrain beaucoup plus mouvant et la prudence s'impose. J'aimerais, pour terminer, présenter très succinctement l'essentiel du dossier.

Dans une des questions posées à Nicolas Ier en 866, Boris demandait ce qu'il fallait faire de livres obtenus des Sarrasins (63). Leur présence résulte-t-elle d'une tentative de propagation de l'islam ? C'est possible ; mais on ne peut pas en être assuré, car on ignore tout du lieu d'origine de ces ouvrages et des circonstances de leur arrivée. En tout cas, rien ne permet de penser que cette éventuelle mission musulmane eut du succès en Bulgarie (64). Le souverain bulgare interrogeait aussi le pape à propos de la validité de nombreux baptêmes effectués par un Juif dont on ne savait pas s'il était chrétien ou non (65). – Rappelons que l'immersion constitue aussi un élément indispensable de la cérémonie de conversion au judaïsme. – Ici encore, on se gardera de toute affirmation péremptoire, mais il n'est nullement inconcevable que le personnage en question ait cherché à répandre la religion juive qui, elle aussi, faisait l'objet d'un réel prosélytisme (il suffit de penser à la propagation du judaïsme dans l'État khazar, entre le Crimée et la Basse Volga) (66). D'autre part, une des Réponses de Nicolas Ier nous apprend que des Arméniens prêchaient en Bulgarie (67). Le contenu de leur prédication nous reste malheureusement inconnu ; il n'est donc pas sûr qu'il faille voir dans ces Arméniens des Pauliciens (68), c'est-à-dire des membres d'une secte dualiste qui apparut au VIIe s. en Asie Mineure, à proximité de l'Arménie et de la Syrie (69). Il est cependant certain que le

(63) *R.*, 103.

(64) Cf. notamment D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, 1948, p. 83 et n. 5 ; L. Heiser, *o.c.*, p. 227.

(65) *R.*, 104.

(66) Cf., par ex., D. Obolensky, *The Bogomils* ..., p. 83 et n. 1 ; F. Dvornik, *Byzantine Missions* ..., pp. 52-53.

(67) *R.*, 106 (p. 599, l. 31).

(68) Comme le font notamment D. Obolensky, *The Bogomils* ..., p. 80 ; I. Dujčev, *I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia*, dans Id., *Medioevo* ..., I, p. 265. H.-Ch. Puech, dans H.-Ch. Puech et A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre. Traduction et étude* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, 21), Paris, 1945, pp. 308-309, se montre plus prudent.

(69) Sur cette secte, on verra surtout P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, dans *Travaux et mémoires*, 5, 1973, pp. 1-144.

paulicianisme, ou du moins l'une ou l'autre variante de celui-ci, était bien implanté en Bulgarie à la fin du IXe s. Sinon, on s'expliquerait difficilement l'apparition, quelques décennies plus tard, du bogomilisme, célèbre doctrine dualiste proche du paulicianisme (70). Et surtout, on ne comprendrait pas que, peu après 886, un higoumène constantinopolitain chargé de former des moines bulgares ait demandé à Photius une réfutation du paulicianisme (71). Un passage de Théophane le Confesseur permet de supposer que la doctrine commença à être diffusée en Bulgarie, au plus tard dans les premières années du IXe s., par des Pauliciens établis en Thrace (72). D'autre part, en 869-870, l'État paulicien des confins de l'Asie Mineure – un petit État fondé vers le milieu du IXe s. – projetait d'envoyer lui aussi des missionnaires auprès des Bulgares (73), sans doute surtout dans le but de gêner le gouvernement de Constantinople avec lequel il était en guerre. On ne possède aucune information sur le sort de cette mission et il n'est même pas certain qu'elle eut lieu, car l'État paulicien subit peu après de graves revers et disparut bientôt (74). Il vaut cependant la peine de citer le témoignage de l'envoyé byzantin qui fut informé du projet lors d'une négociation

(70) Quelques études sur le bogomilisme : H. Ch. PUECH et A. VAILLANT, *o.c.*, *passim* ; D. OBOLENSKY, *The Bogomils ...*, *passim* ; I. DUJČEV, *I Bogomili ...*, pp. 251-282 ; D. ANGELOV, *Le bogomilisme en Bulgarie*, trad. du bulgare, Toulouse, 1972 (cet ouvrage ne m'a pas été accessible) ; ID., *Les Balkans au Moyen Age : la Bulgarie des Bogomils aux Turcs* (Variorum Reprints, C. S. 75), Londres, 1978 (articles I à VI) ; M. LOOS, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague, 1974, surtout pp. 41-126, 225-239, 329-335 ; cf. aussi A. DE SANTOS OTERO, art. *Bogomilen*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, VII, 1981, pp. 28-42 (avec une ample bibliographie).

(71) PHOTIUS, *Lettre à Arsène, higoumène de Hiéra*, éd. W. CONUS-WOLSKA, trad. J. PARAMELLE, dans *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure* (= *Travaux et mémoires*, 4, 1970, pp. 1-227), pp. 180-183, à rapprocher de PHOTIUS, *Epist.*, II, 95, *P.G.*, 102, col. 904 C. Voir I. DUJČEV, *I Bogomili ...*, pp. 268-269 ; P. LEMERLE, *o.c.*, pp. 45-47.

(72) THÉOPHANE, éd. C. DE BOOR, Leipzig, 1883, I, p. 429, ll. 19-22 (sous l'annee 6247 = 755-756) : Constantin V transplante en Thrace des Syriens et des Arméniens de Théodosioupolis et de Mélitène, *ἐξ ὧν ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων*. Voir D. OBOLENSKY, *The Bogomils ...*, pp. 60-61, avec – pour la date de cette propagation du paulicianisme – les observations de P. LEMERLE, *o.c.*, pp. 78-79 et M. LOOS, *o.c.*, p. 39, n. 3.

(73) Cf. *infra*, n. 75.

(74) M. LOOS, *o.c.*, p. 41 ; cf. P. LEMERLE, *o.c.*, pp. 96-108.

avec les Pauliciens : «J'ai entendu ces impies énoncer sottement qu'ils allaient envoyer des adeptes au pays de Bulgarie pour y détacher certains de la foi orthodoxe et les attirer à l'immonde hérésie qui est la leur. Ils tiraient leur assurance du fait que la divine prédication y est à ses débuts et se figuraient qu'ils pourraient facilement semer au milieu du pur et vrai froment leur ivraie à eux» (75). Voilà qui montre combien l'adoption du christianisme par Boris fut loin d'ouvrir des perspectives aux seuls chrétiens orthodoxes.

L'antagonisme entre les missionnaires du patriarcat de Constantinople et leurs confrères latins contribua cependant plus que tout autre à donner à la conversion de la Bulgarie – vue du côté des évangélisateurs – une allure de compétition où les considérations politico-religieuses, les rivalités d'intérêts l'emportèrent souvent sur le souci pastoral. C'était sans doute inévitable. Le manque de compréhension mutuelle, l'incompatibilité des prétentions des deux patriarcats, le conflit entre la papauté et Photius ne pouvaient pas créer un climat favorable à la collaboration entre des chrétiens qu'une même foi ne suffisait plus à unir. Au contraire, les tensions s'exacerbèrent sur le terrain d'abord, à Rome et à Constantinople ensuite. La personnalité d'un Formose de Porto – pour citer seulement un cas que nous connaissons bien – ne fut pas étrangère à cette détérioration. Mais celle-ci s'explique davantage encore par l'importance même de l'enjeu, la Bulgarie, et par la fragilité de ces grandes missions officielles dont le succès dépendait pour une bonne part du souverain bulgare. Car celui-ci restait dans une large mesure le maître du jeu.

Bruxelles. Jean-Marie SANSTERRE.

(75) PIERRE DE SICILE, *Histoire des Pauliciens*, 5, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, trad. J. GOUILLARD, dans *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens* ..., p. 8 et p. 9, ll. 18-20. En 869-870, Pierre avait négocié à Téfrik, en pays paulicien, un échange de prisonniers. A son retour, il rédigea l'*Histoire* en question et, pour prévenir la propagande annoncée par les «hérétiques», il l'adressa à l'archevêque qui venait d'être placé à la tête de l'Église bulgare, cf. P. LEMERLE, *o.c.*, pp. 18-21.

LES PEINTURES DE L'ÉGLISE DITE «TANGHIL», EN GEORGIE

Dédiée aux Archanges – «Mtavranguelosi» en géorgien, et «Taringsel» en svane – cette petite église se trouve dans la commune de Latali, en Haute Svanétie, dans le Caucase. Elle est cachée par une forêt assez dense qui grimpe le long des pentes abruptes de la montagne et la rend invisible, même lorsqu'on l'approche de très près. C'est à partir du village de Lakhoušti que l'on peut l'atteindre en quelques heures de marche, en suivant un sentier très peu commode.

Il s'agit d'un édifice de proportions modestes, semblable à la plupart des églises de la région, avec sa nef unique, sa voûte en berceau et son toit en dos d'âne. Le plan et la construction de cette minuscule chapelle sont irréguliers. Ainsi les limites du mur occidental sont floues et ses angles arrondis ; de son côté, la voûte est très déformée et commence à des niveaux de hauteur différents.

L'intérieur est décoré de peintures, dont aucune inscription ou autre document ne révèle la date. Dans l'inventaire de l'Institut d'histoire de l'art à Tbilisi, elles figurent parmi celles du XIIe siècle. L'abside a été partiellement repeinte, très probablement au XVIe siècle. Cela est surtout évident pour le deuxième registre (apôtres), mais il est également certain que les schémas iconographiques initiaux n'ont pas été modifiés. Les anciens contours apparaissent d'ailleurs au bas du vêtement des apôtres du second registre. Les peintures de la voûte sont dans un état désastreux, ce qui rend leur étude difficile. Elles se distinguent de celles des murs par leur fond bleu foncé, alors que celui des murs est blanc ; le style est semblable à celui du décor pariétal, mais il s'agit sans doute d'une autre main. Toutes les inscriptions sont en géorgien.

Particularités iconographiques

Comme dans la grande majorité des églises de Svanétie, la conque absidiale est décorée par une Déisis (fig. 1). Dans une étude récente

j'ai essayé de regrouper les divers schémas de Déisis que l'on observe dans les absides géorgiennes, et celle de Tanghil y a également trouvé sa place (1). Elle appartient au type le plus développé des Déisis absidiales, puisqu'on y voit le Christ trônant dans un auréole incandescente flanqué, à gauche, par un séraphin à six ailes couleur de feu, debout sur deux roues, et à droite, par un séraphin analogue mais les roues manquent. Les ailes du séraphin et du chérubin sont couvertes d'yeux selon Ézéchiel (X, 12). Viennent ensuite la Vierge (à gauche) et saint Jean en prière (à droite), et derrière eux, deux groupes d'anges. Il s'agit, comme c'est presque toujours le cas en Svanétie, d'une image de la seconde Parousie, constituée très probablement à la suite d'une fusion entre l'image de la Déisis byzantine classique, celle de la Vision d'Ézéchiel ou d'Isaïe (auréole de feu, séraphins, roues) et par l'adjonction à cet ensemble de deux groupes d'anges qui correspondent à une évocation de Daniel (VII, 10) : «Mille milliers le servaient et dix mille millions se tenaient en sa présence», reprise par Matthieu (XXV, 31), l'Apocalypse (V, 11) et plus tard par la liturgie. Un schéma de ce type existe, entre autres dans trois églises de Svanétie du XIIIe siècle sur lesquelles nous aurons à revenir : celles de Khé (2), de Čokould et de Pkhotrer (3) (fig. 2).

Le deuxième registre de l'abside est occupé par dix apôtres en pied, nommés par des inscriptions (fig. 1). A droite, on trouve en partant du centre, Pierre, Luc, Barthélémi, André et Thomas ; à gauche – Paul, Matthieu, Simon (?) et Philippe. Au milieu de ce registre apparaît une fenêtre avec, dans l'intrados, les diacres Germanos et Étienne qui appartiennent en réalité au troisième registre avec les saints évêques. Les apôtres se présentent vus de trois quarts et tournés vers la fenêtre au centre de l'abside. Ils tiennent tantôt le livre fermé, tantôt un rouleau. Leurs pieds empiètent parfois les uns sur les autres (fig. 3), comme dans les peintures

(1) Cf. T. VELMANS, *L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles de l'ensemble du monde byzantin* ; 1re partie : *La Déisis dans l'abside*, dans *Cahiers Archéologiques*, n° 29, pp. 47-102.

(2) Cf. T. VELMANS, *L'église de Khé en Géorgie*, dans *Zograf*, n° 10, pp. 71-82.

(3) L'église de Čokould est dédiée au Sauveur («Mackhovari» en géorgien et «Mackhvar» en svane) ; celle de Pkhotrer, aux Saints-Archanges («Mtavrangueloši» en svane).

byzantines de haute époque (4). La place des apôtres, dans le second registre de l'abside, est pour ainsi dire la règle en Svanétie. Seuls les décors absidiaux qui ne comprennent que deux registres les éliminent au profit des saints évêques, comme c'est le cas à l'église de Khé (XIIIe s.) ou de Čokould (XIIIe s.). La Communion des apôtres au second registre de l'abside ou ailleurs, est inconnue dans les églises de cette région.

Le troisième registre de Tanghil montre, de part et d'autre d'une image centrale, trois saints évêques, assez abîmés dans leur partie inférieure et vus de face ; ce dernier trait ne saurait être un élément de datation en Géorgie. En Svanétie surtout, les saints évêques sont le plus souvent vus ainsi, frontalement ; avant le XIVe siècle, ils tiennent plutôt des livres ou des rouleaux fermés que des phylactères déroulés (5), comme on le voit à partir du milieu du XIIe siècle, et parfois même avant (6), dans les Balkans et en Russie. Ils n'officient pas, mais participent à la Déisis, comme les apôtres.

Au centre de ce registre et juste au-dessus de l'autel apparaît un Mandylion, entouré d'une bordure jaune (fig. 4). Un motif ornemental, très léger et qu'on croirait tracé à la plume couvre entièrement ce cadre. Il s'agit d'une sorte de filet de losanges rehaussé de perles. Curieusement, le même motif apparaît sur le nimbe doré du Christ, où la croix s'inscrit en blanc. Le fond du linge est blanc. Cette association du blanc et de l'or donne une grande luminosité à l'image. Sa taille correspond exactement à la largeur de l'autel. L'autel lui-même a perdu son décor, mais d'après d'autres exemples en Svanétie, on peut être pratiquement sûr qu'il s'agissait d'une croix.

L'emplacement de notre Mandylion est assez étonnant. Normalement il se trouve toujours dans les parties hautes des églises à Byzance, ce qui est parfaitement conforme à la légende qui a donné naissance à cette image «non faite de mains humaines». La relique d'Édesse avec l'empreinte du visage du Christ, envoyée au roi

(4) Par exemple, à Saint-Vital à Ravenne, sur les panneaux représentant l'empereur Justinien et l'impératrice Théodora avec leur suite respective (cf. G. Bovini, *Églises de Ravenne*, Novara, 1960, pp. 136-138).

(5) De très nombreux exemples dans l'article cité, note 1.

(6) Par exemple, à Veljousa, en 1085-1093 (cf. P. Miljković-Pepek, *Veljousa*, dans *Kulturno Nasledstvo*, n° 30, Skopje, 1975, fig. 12.

Abgar, avait été en effet retrouvée en 544, emmurée au-dessus de l'entrée de la ville (7). Ceci justifie la place habituelle du Mandylion dans les parties hautes des édifices – entre les pendentifs de la coupole (8), au-dessus de l'abside (ce que l'on voit également en Géorgie) (9) ou au-dessus de l'entrée (10). Exceptionnellement, il apparaît à mi-hauteur, sous la Déisis, dans la conque du diaconicon de Sopočani (11). Il y est entouré par saint Jean Baptiste et saint Jean le Théologien en prière, autrement dit par une deuxième Déisis. Cet ensemble est assez étrange et on pourrait se demander s'il n'est pas influencé par un programme d'abside venant de l'Orient byzantin. Le fait qu'un second Mandylion figure au-dessus de l'entrée à la chapelle Saint-Étienne de cette même église tendrait à confirmer une telle hypothèse (12).

Dans la périphérie orientale du monde byzantin, la place du Mandylion semble en effet moins fixe. En Cappadoce l'image est figurée souvent dans ou près du diaconicon. Ainsi, elle apparaît au-dessus de l'entrée du diaconicon à Sakli kilise (Göreme 2 a) (13) et à la hauteur du second registre, dans la niche du mur Sud qui servait de

(7) Cf. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende*, I, Leipzig, 1849, p. 117.

(8) Parmi de très nombreux exemples, citons ceux de l'église de Boïana (cf. A. GRABAR, *Bojanskata crkva*, Sofia, 1924, pp. 35-36), du monastère de Mirož à Pskov (cf. KONDAKOV et TOLSTOI, dans *Russkije drevnosti*, p. 178 ; V. LAZAREV, *Old Russian Murals and Mosaics*, Londres, 1966, p. 274), de Džourdževi Stoupovi (cf. N. OKOUNEV, *Stelpy svjatogo Georgija*, dans *Seminarium Kondakovianum*, I, p. 235), Žiča (cf. M. KAŠANIN, Dj. BOŠKOVIĆ, P. MIJOVIĆ, *Žiča*, Belgrade, 1949, pp. 134-135), Neredica (cf. V. K. MJASOJEDOV, *Freski Spasa Nereditsy*, Leningrad, 1925 ; LAZAREV, *Old Murals ...*, p. 251, fig. 56), etc.

(9) Par exemple, à Oubisi (cf. Š. AMIRANAŠVILI, *Georgian painter Damiane*, Tbilisi, 1974, pl. 4 ; VELMANS, cf. note 1, fig. 49).

(10) Par exemple, au-dessus de l'entrée de la chapelle Saint-Étienne à Sopočani (cf. DJURIĆ, *Sopočani*, Belgrade, 1963, schémas p. 135, en bas).

(11) Cf. DJURIĆ, *op. cit.*, p. 135, en haut.

(12) Ainsi on montre à Sopočani un Mandylion «classique», dont l'emplacement est conforme aux programmes constantinopolitains que l'on suit dans toute l'église. La deuxième Sainte Face est située dans le diaconicon, comme on le voit souvent en Cappadoce (cf. *infra*) et elle est associée à une Déisis, comme c'est souvent (cinq églises jusqu'ici) le cas en Géorgie.

(13) Cf. M. RESTLE, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Recklinghausen, 1967, II, fig. 23.

diaconicon, à la chapelle n° 21 de Göreme (Sainte-Catherine) (14). Plus proche de l'emplacement du Mandylion de Tanghil est celui de Karanlik kilise, puisqu'il apparaît au-dessus de l'autel, mais l'image de la relique se trouve dans le diaconicon (15). Il ne s'agit d'ailleurs pas du même programme qu'à Tanghil, car c'est le buste d'Abraham qui occupe la conque, tandis que la Déisis figure dans la conque de l'abside centrale. Les deux premières églises ont été datées du XIe siècle ; pour Karanlik kilisse les datations varient entre le XIe et le XIIIe siècle (16).

On a considéré jusqu'ici que le Mandylion était apparu dans la peinture murale vers le XIIe siècle (17). Ceci reste vrai pour les églises datées de façon sûre (inscriptions) qui se trouvent dans les Balkans et en Russie, où l'image est attestée à partir du XIIe siècle, et apparaît sans doute à la suite de l'intérêt que suscita la relique à Constantinople au Xe-XIe siècle (18). Comme cela a été rappelé plus haut, les plus anciennes images conservées en Cappadoce pourraient être du XIe siècle. Des découvertes relativement récentes montrent que, dans la périphérie orientale du monde byzantin, l'image du Mandylion a des chances d'être encore plus ancienne. A l'église de Cromi, en Géorgie, dont le décor de l'abside est daté du VIIe siècle, une image du Mandylion assez détériorée, mais clairement lisible, se trouvait sous la conque. De part et d'autre de cette représentation étaient figurés deux donateurs en prière, ce qui relie à nouveau le Mandylion à l'idée de l'intercession. Š. Amiranašvili explique cette apparition précoce de la sainte Face par un prototype d'origine syro-palestinienne qui aurait été constitué dès le VIe-VIIe siècle. A l'appui

(14) Cf. N. THIERRY, *Deux notes à propos du Mandylion*, dans *Zograf*, n° 11 (sous presse). Je remercie l'auteur de m'avoir communiqué ce texte avant sa parution. G. de Jerphanion n'avait pas identifié cette image.

(15) Cf. *ibid.*, G. DE JERPHANION, *op. cit.*, I, p. 399.

(16) Ces peintures sont du milieu du XIe siècle pour G. de Jerphanion (cf. *Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925-1942, II, p. 2) et N. Thierry (*op. cit.*) ; du XIIe pour J. Lafontaine-Dosogne (*Nouvelles notes cappadociennes*, dans *Byzantion*, 33, 1963, pp. 121-183) ; de 1200-1210 pour M. Restle, *op. cit.*, 1967, I, p. 56 sq.

(17) Cf. A. GRABAR, *La sainte face de Laon*, dans *Seminarium Kondakovianum*, Prague, 1931, pp. 26-27 ; VELMANS, *L'église de Khé* ..., pp. 76-77.

(18) Celle-ci arriva triomphalement dans la capitale byzantine en 944 et inspira une homélie à Constantin VII, en 945 (cf. DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, pp. 127-129).

de cette thèse, il cite une légende géorgienne très ancienne, mais rédigée seulement au XIIe siècle, qui raconte que le Mandylion, ainsi que le Kéramion, auraient été apportés d'Édesse en Géorgie par Antoine de Markop, l'un des «treize Pères syriens» qui arrivèrent dans le pays au VIe siècle (19). Les données de ce récit pourraient correspondre à des faits réels, car c'est précisément au VIe siècle (20) que des moines géorgiens, appelés les «treize Pères syriens», rentrèrent de Syrie dans leur patrie et y fondèrent des monastères. Le nom de ces moines, qui étaient certainement plus que treize, ainsi que leurs activités dans le pays, sont connus par leurs «Vies» (21). Comme on le sait, diverses images acheiropoïetes circulaient en Orient dès la fin du VIe siècle et chacune est considérée par le chroniqueur qui en parle comme l'unique et la seule vraie (22). L'une d'elle fut d'ailleurs transportée de Kamouliana (Cappadoce) à Constantinople en 574 et devint palladium de Byzance avant d'être perdue pendant la crise iconoclaste (23). Il se pourrait très bien qu'une image de ce type ait pénétré très tôt en Géorgie. Cela est d'autant plus plausible que les liens avec la Syrie étaient extrêmement étroits à l'époque et qu'un monastère géorgien existait à Édesse dès le Ve siècle (24).

Au Mandylion de Cromi, il faut d'ailleurs ajouter celui de l'église de la Sainte-Croix (Djvarpatiossani) à Télovani (VIIIe-IXe s.) (25). La

(19) Cf. Š. AMIRANAŠVILI, *Istorija gruzinskoj monumentaljnoj živopisi*, Sahelgami, 1957, pp. 27-28.

(20) C'est précisément à cette époque que remonte la première mention du Mandylion. L'historien de l'église Évagre parle de la relique cachée ou perdue et retrouvée en 544 pendant que la ville était assiégée par les Perses (cf. MIGNE, *P.G.*, LXXXVI, 2, col. 2748).

(21) Cf. W. BERIDZE-E. NEUBAUER, *Die Baukunst des Mittelalters in Georgien*, Berlin, 1980, p. 14.

(22) Plusieurs de ces copies sont citées par Évagre et des chroniqueurs syriens (cf. J. LEROY, *Manuscrits syriaques à peintures*, Paris, 1964, p. 40).

(23) Cf. DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, I, p. 152, 156.

(24) Cf. BERIDZE-NEUBAUER, *op. cit.*, p. 13.

(25) Cf. T. ŠEVIAKOVA, *Datation de la première couche des peintures murales de l'église de Télovani*, dans *Information de l'Académie des Sciences de la R.S.S. de Géorgie* (en russe), n° XXXIV, 1964, pp. 235-241. La première couche de ces peintures que l'on voit dans l'abside est datée par l'auteur du VIIIe-IXe s., la deuxième, dans le naos, du Xe siècle. Personnellement j'ai longtemps douté de cette datation. Une prochaine visite du monument me permettra de juger.

sainte Face y est placée au deuxième registre, au-dessus de la fenêtre de l'abside et les apôtres s'avancent vers elle. Ces images et leurs dates respectives correspondent à tout ce que nous apprennent les sources, tant syriaques que byzantines (26).

L'icône du Mont Sinaï, datée du VIIIe-IXe siècle par G. et M. Sotiriou et du Xe s. par K. Weitzmann (27), sort ainsi de son isolement. De ce triptyque il ne reste qu'une aile avec des saints et le roi Abgar tenant la précieuse relique, mais sa partie centrale a pu être occupée par un Mandylion, comme le suppose K. Weitzmann. Pour G. et M. Sotiriou, l'icône a été faite à Édesse, pour K. Weitzmann à Constantinople. Pour des raisons stylistiques, la dernière hypothèse me paraît plus convaincante, mais ce n'est pas ce qui importe ici. Si l'icône est mentionnée, c'est parce que les matériaux géorgiens l'intègrent dans les maillons d'une chaîne qui commence au VIIe siècle.

Le prototype du Mandylion n'a donc pas été créé au Xe siècle comme on l'a pensé (28), mais beaucoup plus tôt, sans doute vers la fin du VIe siècle. Il se manifeste presque tout de suite, bien que rarement, dans la peinture murale. A-t-il été créé à Constantinople au moment des guerres persiques pour donner confiance aux troupes (29) ou à Édesse après l'instauration de la fête et de l'office du Mandylion, rien ne permet, pour l'instant, de répondre à cette question.

J'ai parlé longuement ailleurs (30) de la signification que prend le Mandylion lorsqu'il est placé à la fois dans le registre inférieur de l'abside, au-dessus de l'autel, et intégré dans un ensemble dont la Déisis-Vision est l'élément iconographique dominant. Je me bornerai donc ici à un résumé de ces analyses en y ajoutant quelques précisions nouvelles.

(26) Voir la description de G. Pisidès qui dit que l'empereur Héraclius avait porté l'image acheiropoïetos dans ses bras, au début de sa campagne de 622 (Cf. MIGNE, *P.G.*, t. 92, 1207-1208).

(27) G. et M. SOTIRIOU, *Icônes du mont Sinaï*, I, Athènes, 1957, p. 34, II, pp. 49-51 ; K. WEITZMANN, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos*, dans *Cahiers Archéologiques*, XI, 1960, pp. 163-184.

(28) Cf. N. THIERRY (voir note 14).

(29) Cf. A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957, p. 31.

(30) Cf. *L'église de Khé* ..., pp. 76-77.

Le programme de l'abside, dont le Mandylion fait partie dans plusieurs églises géorgiennes, est original et malgré certaines ressemblances qui ont été signalées plus haut, il ne doit pas être confondu avec ce que l'on voit en Cappadoce (31) et cela pour trois raisons : Le Mandylion ne figure pas au-dessus de l'autel dans l'abside centrale en Cappadoce ; il n'est pas situé sous une Déisis ; enfin et surtout, en Géorgie, et encore davantage en Svanétie, les programmes absidiaux avec la Déisis forment un ensemble auquel s'associent les représentations des registres inférieurs, ainsi que les figures de la voûte du bêma et celle du templon. Ajoutons à cela, qu'en Géorgie, le Mandylion apparaît presque toujours lié à la Déisis, même lorsque l'image est figurée au-dessus de la conque, comme à Oubisi ou dans le réfectoire d'Oudabno (32). C'est donc dans cette optique qu'il faut examiner l'image de Tanghil.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord, l'emplacement du Mandylion à Tanghil, bien que très inhabituel dans l'ensemble du monde byzantin, n'est nullement fortuit. S'il ne rappelle pas la légende sur la perte et la réapparition de la relique, il n'est pas étranger au culte que l'on célébrait le jour de sa fête à Édesse. Au cours de cette cérémonie, la sainte image était en effet placée sur l'autel et on lui adressait, entre autres, une prière d'intercéder auprès du Christ pour les hommes (33). Ainsi s'explique à la fois l'emplacement de l'image au-dessus de l'autel et son association, dans l'abside, à une représentation de la prière d'intercession au cours de la Seconde Parousie (34).

Ce programme iconographique avec la Déisis-Vision dans la conque et le Mandylion placé immédiatement au-dessus de l'autel n'existe qu'en Svanétie – à l'église Saint-Georges à Cvirmi, à celle dédiée au Christ à Caldaši (XIIe s.) et aux Saints-Archanges de Khé (XIIIe s.) (35). Il est inconnu jusqu'ici dans le reste de la Géorgie et

(31) Voir cette tendance chez N. Thierry (cf. note 14).

(32) Cf. Velmans, *La Déisis* ..., p. 83, 94 sq.

(33) Cf. Dobschütz, *op. cit.*, I, 169.

(34) Le rappel à l'incarnation que l'on voyait dans l'image de la relique à Byzance est en accord avec son emplacement fréquent au-dessus de la Vierge à l'Enfant dans l'abside.

(35) A Télovani, dont il a été question plus haut, l'image de la conque est détruite ; on ne peut donc pas compter son programme parmi ceux qui montrent la Déisis et le Mandylion dans l'abside.

n'apparaît pas non plus dans les monuments conservés dans la partie orientale du monde byzantin. Dans les Balkans et en Russie, il est également inconnu, même si le programme de la prothèse de Sopočani s'en rapproche, puisque le Mandylion y est lié au thème de l'intercession.

Les liens relevés plus haut entre l'autel, la Déisis et le Mandylion sont assez clairement exprimés sur une couverture d'autel de 1389, conservée au Musée historique à Moscou (Inv. n° 15494) [36]. On y voit le Mandylion (à la place du Christ), entouré par la Vierge et saint Jean en prière et aussi par des séraphins, des anges, des évêques locaux et des évangélistes. Comme l'image de Sopočani, cette représentation byzantine tardive reflète les mêmes types d'associations d'idées que les images plus anciennes conservées en Géorgie.

Le templon de Tanghil était en maçonnerie, comme dans la quasi-totalité des églises géorgiennes [37] ; il n'en reste qu'une petite partie, adhérente au sol (fig. 1). Des traces de deux figures en buste auréolées et nimbées – peut-être des anges – sont encore visibles aujourd'hui dans la partie droite de ce templon.

Le décor du mur occidental est à mettre en rapport avec le programme de l'abside. Il arrive qu'en Svanétie, et quelquefois en Géorgie, un lien assez précis s'établisse entre le décor de l'abside et celui du mur occidental. A Tanghil le mur occidental montre la Pentecôte (fig. 6) et l'Entrée à Jérusalem (fig. 5), l'une à côté de l'autre, tandis que la Transfiguration (fig. 7) prend place au-dessus, dans la partie Ouest de la voûte. On trouve ainsi réunies, face à l'abside, trois images de grandes fêtes dont le sens est éminemment triomphal. La Transfiguration qui révèle aux apôtres la Divinité du Christ, la Pentecôte qui signifie aussi le règne de l'Esprit saint établi sur terre et le triomphe de l'Évangile ; enfin l'Entrée à Jérusalem, où Jésus est fêté comme Roi de Judée. Or, toutes ces victoires ne sont qu'un glorieux prélude à son triomphe final, celui précisément que l'on figure dans la conque absidiale. Le triomphe définitif du Christ à la fin des temps et ses victoires momentanées sur terre qui s'inscri-

(36) Cf. W. F. VOLBACH-J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Byzanz und der christliche Osten* (Propyläenkunstgeschichte, B. 3), Berlin, 1968, fig. 334.

(37) Cf. R. ŠMERLING, *Malje formi v architekture srednovekovoi Gruzii*, Tbilisi, 1962, *passim*.

vent dans le déroulement de l'histoire, sont ainsi reliés par le vis-à-vis et se complètent mutuellement.

Il est relativement fréquent qu'en Svanétie l'Entrée à Jérusalem se présente sur le mur occidental et dans un contexte triomphal plus ou moins accusé. Ainsi, à l'église des Saints-Archanges à Laštkhver (XIVe s.), nous sommes devant des associations iconographiques très analogues à celles de Tanghil. La Déisis-Vision occupe la conque absidiale. Le mur occidental est couvert sur plus des trois quarts de sa surface par deux images : la Transfiguration (1er registre) et l'Entrée à Jérusalem (2e registre) ([38]). A l'église du Sauveur à Mackhvariši (1140) ([39]), la Déisis-Vision figure également dans la conque, tandis que le mur occidental montre trois images triomphales qui se suivent de haut en bas : l'Ascension, l'Entrée à Jérusalem, saint Georges et saint Théodore à cheval, le premier tuant Dioclétien, le second transperçant le dragon ([40]). Tous ces programmes sont proches par l'esprit de ce que l'on voit dans les œuvres paléochrétiennes, telles que le sarcophage de Junius Bassus ou le linteau de la porte d'Al-Moâllaka ([41]), où l'on aligne côte à côte des images triomphales du Christ en mettant en relation triomphe céleste et triomphe terrestre. L'Ascension y remplace la Déisis de nos églises et figure Jésus s'en allant au ciel, comme il reviendra au moment de la Seconde Parousie (*Ap.*, VII, 11-12). L'Entrée à Jérusalem prend place à côté et représente le triomphe terrestre du Seigneur. Des associations analogues visant à souligner le contexte triomphal de l'Entrée à Jérusalem ([42]) ont été conservés – à l'aide de moyens

(38) Cf. note 1, fig. 44.

(39) Cf. T. Virsaladze, *Freskovaja rospis hudožnika Mikaela Maglakeli v Mackhvariši*, dans *Ars Georgika*, n° 4, pp. 169-231.

(40) Il s'agit en effet ici d'une superposition de trois triomphes : celui témoignant de la nature divine du Christ (Ascension), suivi de son triomphe comme homme et Roi des Hébreux (Entrée à Jérusalem), puis du triomphe du Christianisme, puisque en tuant Dioclétien saint Georges est représenté comme le vainqueur du paganisme et saint Démétrius comme celui du mal (le dragon). Sur l'iconographie de saint Georges tuant Dioclétien voir G. Čubinašvili, *Gruzinskoe čekannoe iskusstvo*, Tbilisi, 1959, p. 325, 358, 368-373.

(41) Cf. M. Sacopoulo, *Le linteau copte dit d'Al Moâllaka*, dans *Cahiers Archéologiques*, IX, 1957, pp. 98-115.

(42) Sur le sens triomphal de l'Entrée à Jérusalem et la constitution du schéma d'après des images des triomphes impériaux romains, voir A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 2e éd., Paris, 1971, pp. 234-236.

iconographiques divers – dans toute la périphérie orientale du monde byzantin, notamment en Cappadoce et en Éthiopie (43).

A première vue le schéma iconographique de l'Entrée à Jérusalem à Tanghil se rapproche des schémas byzantins classiques (fig. 6). Le Christ, assis sur l'ânon (traces), se présente de face. Il est suivi par les apôtres dont seuls les deux premiers, Pierre et Paul, sont entièrement visibles ; des autres, on ne perçoit que la partie supérieure du visage ou seulement le nimbe. La partie droite de la scène est sérieusement endommagée. Deux enfants ont grimpé sur un arbre pour y couper des branches. Celui-ci ne ressemble pas au palmier byzantin, mais adopte la forme arrondie qu'il prend souvent en Orient ; à l'intérieur de ce contour rond se détachent de petites feuilles. Jérusalem est figurée par l'image très élaborée d'une ville sur laquelle nous reviendrons. Les Juifs étaient probablement représentés devant la ville, bien qu'ils soient souvent absents dans cette scène en Svanétie. Notre peinture est détruite à l'endroit où ils auraient pu se tenir, mais il reste suffisamment de place pour que l'on puisse admettre leur éventuelle présence. Il est, par ailleurs, pour ainsi dire certain que les enfants qui étendent les vêtements – toujours présents dans cette image en Svanétie et particulièrement répandus dans les régions orientales du monde byzantin – se trouvaient à leur place habituelle sur la fresque de Tanghil.

Un détail original singularise notre image. Derrière le Christ apparaît une montagne au sommet de laquelle se dresse, sur une estrade, une croix de forme complexe. Autour de son centre on aperçoit quatre petits traits rayonnants qui sont les quatre clous du Crucifiement, que l'on voit parfois sur des croix triomphales de haute époque (44), des reliquaires de la vraie croix (45), ou encore des monnaies (46). En Géorgie, on trouve ce schéma dans la sculpture,

(43) Cf. T. VELMANS, *Observations sur l'iconographie et l'emplacement de l'Entrée à Jérusalem en Svanétie*, dans *Rayonnement grec, Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles, 1982, pp. 471-481.

(44) Par exemple, sur le diptyque de Murano, VIe siècle, souvent reproduit (cf. N. ALADAŠVILI, *Monumentaljnaja skulptura Grusii*, Moscou, 1977, fig. 28).

(45) Voir, par exemple, le reliquaire de la cathédrale de Limbourg-sur-la-Lahn (après 963) et surtout le triptyque de la Pierpont Morgan Library à New York (cf. A. FROLOW, *Les reliquaires de la vraie croix*, Paris, 1965, fig. 11, 38 a).

(46) Ce type de croix apparaît avec Tibère sur les monnaies byzantines. L'empereur prétendit obéir à une vision lorsqu'il fit représenter ce schéma au

mais il est le plus souvent transformé en élément décoratif (47). Il en est de même dans les miniatures coptes (48). Dans la composition de Tanghil, on observe un édifice assez important, à côté de la croix, tandis que deux arbres encadrent le tout et en font une sorte de paysage urbain. Que signifie cet *hapax* ? Est-ce l'annonce de ce qui va se passer après l'Entrée à Jérusalem, c'est-à-dire le Crucifiement, ou le rappel de cet événement à travers le monument érigé d'abord par sainte Hélène, puis par Théodose II sur le Golgotha ? L'estrade parle en faveur de cette seconde interprétation, car elle ne pourrait en aucun cas signifier le rocher du Golgotha qui figure déjà dans l'image et prend l'aspect d'un monticule de forme arrondie ; l'estrade incite aussi à élargir le sens de l'image. D'après F. van der Meer elle serait, lorsqu'elle supporte une croix, une équivalence pour le trône de la seconde Venue (49). Ainsi notre petite image pourrait signifier, face à la Jérusalem juive, la Jérusalem chrétienne où se déroula le Crucifiement et où devait avoir lieu la Seconde Venue selon le *Psaume*, CXXII, 5 (50). Le triomphe définitif à la fin des temps succède à la victoire historique sur le Golgotha et les deux sont confondus dans une perspective hors du temps à laquelle le champ pictural sans ordre de succession rigoureux se prête particulièrement bien.

La Pentecôte (fig. 5), figurée à côté de l'Entrée à Jérusalem sur le mur occidental (partie Sud), correspond aux schémas les plus simples et les plus laconiques de cette scène. On y voit les apôtres assis sur un banc semi-circulaire. Ils ne se regardent pas, tiennent

revers des *solidi* d'or. Il faut y voir le symbole de la victoire impériale, reflet du triomphe du Christ (cf. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957, pp. 27-28). Le schéma se maintient sur les monnaies jusqu'à l'époque post-iconoclaste (cf. A. Grabar, *La précieuse croix de la Lavra Saint-Athanase au Mont Athos*, dans *L'art paléochrétien et l'art byzantin*, Londres, 1979, fig. 21).

(47) Par exemple, sur la croix de Kačagani, viiie s. (cf. Aladašvili, *op. cit.*, fig. 36).

(48) Ce schéma y apparaît tantôt sous une forme où les clous sont facilement reconnaissables (Cf. J. Leroy, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, Paris, 1974, pl. 2, 1), tantôt sous une forme ornementale, où les clous se transforment en fleurons (*ibid.*, pl. 6, 1).

(49) Cf. F. van der Meer, *L'apocalypse dans l'art*, Anvers, 1978, p. 36 et 240.

(50) Là furent établis des trônes pour le Jugement, des trônes de la maison de David ... etc.».

tantôt des rouleaux, tantôt des livres et font le geste de la bénédiction. Seuls Pierre et Paul, figurés au centre, de part et d'autre de l'inscription qui nomme la scène, semblent converser. Les pieds des apôtres reposent sur des marchepieds très schématiques, figurés par un simple carré ou un rectangle. Ils n'ont ni épaisseur ni un rapport quelconque avec l'espace dans lequel ils s'inscrivent. A droite, le cadre est interrompu par la scène suivante. Dans la partie supérieure de l'image n'apparaît ni la colombe, ni un segment du ciel, ni la main divine ; c'est du cadre rouge que partent les rayons incurvés, de même couleur, pour aboutir aux têtes des apôtres. La représentation des peuples manque.

Un détail original est à relever : la porte de l'église se substitue très exactement à la place qui incombe généralement aux représentants des peuples dans le schéma byzantin de cette scène. Or, nous savons que la forme arquée qui contient généralement les représentants des peuples est elle-même issue de l'image d'une porte – rectangulaire ou arrondie vers le haut – représentée au milieu du banc semi-circulaire des apôtres, un fait dont témoignent certains schémas paléochrétiens (51). La Pentecôte avec l'image d'une porte à la place de celle des peuples a été maintenue dans la périphérie orientale du monde byzantin pendant tout le Moyen Âge, alors qu'elle a presque disparu à Byzance (52). On la trouve, par exemple, sur un panneau de porte en bois au Musée du Caire (XIIIe s.) (53), et dans l'Évangile syriaque de Saint-Marc des Syriens à Jérusalem (*Syr.*, 6) de 1221 (54). A Tanghil, l'image d'une porte est remplacée par la véritable porte de l'église, autour de laquelle s'ordonne le schéma avec le banc semi-circulaire.

Dans la Transfiguration (fig. 7) le Christ est entouré par une auréole de lumière en forme d'ellipse, tandis que Moïse et Elie sont figurés hors de cette gloire. On ne représente donc pas ici le nuage

(51) Voir, par exemple, le diptyque du South Kensington Museum (cf. A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, Milan, 1902, II, fig. 449).

(52) De tels schémas sont en effet extrêmement rares à Byzance au Moyen Age, voir cependant le relief byzantin en bronze de l'ancienne collection Martin Le Roy à Paris, du XIIIe siècle (cf. A. GRABAR, *Le schéma iconographique de la Pentecôte*, dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Paris, 1968, I, pp. 610-627, pl. 156 a).

(53) Cf. *Ibid.*, pl. 156, b.

(54) Cf. *Ibid.*, p. 616, pl. 155, a. Sur cet Évangile syriaque et sa date, voir J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris, 1964, pp. 313-320, 382.

qui enveloppe le Christ et les prophètes en les cachant aux disciples, mais la lumière réservée au Sauveur seul. Les apôtres sont éblouis et effrayés par la lumière. A gauche, un genou à terre, Pierre parle, Jean est renversé sur le sol, tandis que Jacques se détourne de la lumière en portant la droite couverte par son manteau vers son visage. Ces attitudes rappellent celles des apôtres, dans le Tétraévangile d'*Iviron*, n° 5 (55), à ceci près que dans notre image, Jacques tourne bien le dos à la lumière divine, mais sa tête et son regard sont orientés dans le sens opposé et il semble ainsi écouter les paroles de Pierre, comme on le voit à Karanlik kilise (56).

Le mur Nord montre saint Georges sur un cheval blanc (fig. 8) qui galope en direction de l'abside. Le saint tue Dioclétien étendu au pied du cheval, selon la tradition iconographique en vigueur en Géorgie. C'est sur cette paroi Nord qu'apparaissent le plus souvent, en Svanétie, les saints Georges et Théodore à cheval ; d'habitude ils sont représentés affrontés et occupent une bonne partie de la paroi (57).

Le costume de saint Georges et le harnachement de son cheval rappellent à la fois ce que l'on voit dans les églises de Svanétie et sur un grand nombre d'icônes en métal. En effet, le dessin de l'armure, le petit manteau en forme de collerette, fermé par une fibule ronde semblable à un gros bouton, le pan de tissu gonflé et emporté par le vent qui flotte derrière le saint, la forme des bottes, avec le bout du pied pointu et l'échancrure sous le genou assurant la mobilité de la jambe, caractérisent aussi bien les saints cavaliers dans le groupe des églises peintes par Tevdore en Svanétie (fin XIe-début XIIe s.) (58), que ceux de nombreuses icônes. Il suffira de citer ici celle de Sakao (fig. 9) ou celle de Labečina (fig. 10), toutes deux en argent doré et datées des environs du XIe siècle. La croix-lance que tient le saint à Tanghil et sur l'icône de Sakao, n'est pas rare sur les icônes

(55) Cf. G. Millet, *Iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris, 1916, fig. 200.

(56) Cf. *ibid.*, fig. 185.

(57) Les exemples d'une telle disposition sont très nombreux en Svanétie. Citons les images publiées des églises d'Iprari, Nakipari et Cvirmi (Cf. note 1 ; N. Aladašvili, G. Alibegašvili, A. Voiskaja, *Rospisi hudožnika Tevdore Verhnei Svanetii*, Tbilisi, 1966, p. 10, dessin 3, 4 ; p. 54, dessin 11 ; p. 80, dessin 16). Je prépare moi-même un article sur les saints guerriers à cheval en Géorgie.

(58) Cf. Aladašvili, ... *Rospisi* ..., fig. 18, 19, 33, 34, 51.

géorgiennes représentant les saints cavaliers (59). Hors de Géorgie, on la voit à une haute époque, notamment sur des icônes de saints guerriers à cheval au Mont Sinaï (v^e-viie s.) (60) ou sur le fameux médaillon fait à Mersine, en Cilicie (61).

Le cheval du saint, à Tanghil, est muni d'une selle ornementée, représentée à l'aide de trois couleurs différentes (pourpre, ocre et gris-bleu) et son harnais est somptueux. Non seulement toutes les courroies de celui-ci sont cousues de perles, mais un large collier d'or serti de pierres précieuses et portant une sorte de clochette orne le cou de l'animal. Quatre rangs de perles entourent également son cou. Ce dernier trait est quasiment constant en Géorgie, aussi bien dans la sculpture que dans la peinture (62). Il existe également en Cappadoce (63) et en Nubie (64), alors qu'on ne le voit plus au moyen âge en Russie et dans les Balkans (65), à l'exception de la Crète (66) et des chapelles romano-byzantines d'Italie méridionale (67), où l'on

(59) Cf. Čubinašvili, *op. cit.*, fig. 34, 35, 40-45, 183, 184, 193-195, 229.

(60) Cf. G. et M. Sotiriou, *Icônes du Mont Sinaï*, Athènes, 1956, vol. I, fig. 30, 31, 65.

(61) Cf. A. Grabar, *Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie*, dans *L'art de la fin de l'Antiquité de du Moyen Age*, vol. I, Paris, 1968, pp. 195-211.

(62) Pour la peinture voir note 58 ; pour la sculpture, citons parmi de nombreux exemples la façade Est de Nircorcminda ou la façade Ouest de Martvili (cf. Aladašvili, *Monumentaljnaja skulptura Grusii*, Moscou, 1977, fig. 150, 56).

(63) Par exemple, à Çarikli kilisse (les chevaux des mages), Göreme, chapelle 28 (où des saints cavaliers sont affrontés comme souvent en Svanétie), à Çavuşin, Kirk Dam Alti kilise, etc. (cf. M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Recklinghausen, 1967, II, fig. 202, 246, 247, III, 524, 516.

(64) Par exemple, à Faras (cf. K. Michałowski, *Faras*, Varsovie, 1974, pl. 42), où l'on retrouve même la cloche au cou du cheval de saint Mercurius.

(65) Il suffira de rappeler ici les images de saints cavaliers aux Saints-Anargyres ou à la Panaghia Koubelidiki à Kastoria (cf. Xyngopoulos, *op. cit.*, pl. 32 a, 114, 117), à Saint-Georges à Kurbinovo (cf. Hadermann-Misguich, *op. cit.*, fig. 50) ou à Saint-Georges à Staraja Ladoga (cf. V. N. Lazarev, *Freski staroi Ladogi*, Moscou, 1960, fig. 10), où l'ornement en question est absent.

(66) Voir, par exemple, les images reproduites chez K. Kalokyris, *The byzantine wall paintings of Crete*, New York, 1973, fig. c 24, BW 111, BW 112.

(67) Par exemple, à San Nicola à Mottola (cf. P. N. D'Elia, M. S. Calo Mariani, C. D. Fonseca, A. Guillou, V. Pace, *La Puglia fra Bizanzio e l'Occidente*, Milan, fig. 116). Voir aussi A. Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Rome, 1939, fig. 60, 118, 121, 156, 160, 162.

suit souvent des schémas venant d'Orient [68]. Les cavaliers montant des chevaux galopants, dont le cou est enlacé de fils de perles ou de courroies cousues de pierres précieuses, sont courants dans les œuvres sassanides [69] qui continuent elles-mêmes une tradition beaucoup plus ancienne [70]. C'est sans doute de là qu'ils sont passés d'abord dans l'art paléochrétien et byzantin de haute époque (diptyque Barberini [71] tissu de Bamberg [72]). En Géorgie, il s'agit donc d'un archaïsme qui a pu se trouver renforcé à la suite d'une influence venant de l'arrière-pays musulman et hérité de la Perse.

Sur le mur Sud de Tanghil, on voit de l'Est à l'Ouest, le Baptême et le Crucifiement. La première des deux scènes est assez endommagée. Saint Jean, qui est presque entièrement détruit, se tient à droite du Christ, comme on le voit à Saint-Luc en Phocide, dans certaines miniatures [73], et surtout dans les manuscrits syriens [74]. A gauche, apparaissent deux anges en chitons pourpres, les mains couvertes par le linge bleu qu'elles portent. Jésus est figuré barbu et vu de trois quarts. Il marche vers le Baptiste en croisant les jambes, un trait dont G. Millet a montré l'origine syrienne [75]. Il apparaît à Byzance à partir du XIe siècle, notamment à Saint-Luc en Phocide [76] et très souvent en Svanétie [77]. Le Christ n'est pas représenté nu à Tanghil, comme on le voit d'habitude, et aussi en

(68) Par exemple, l'habitude de placer souvent la Déisis dans l'abside, dans des églises sans fonctions particulières (cf. note 1).

(69) Cf. R. GHIRSHMANN, *Parthes et Sassanides*, Paris, 1962, fig. 227, 247, 248-251, 253, la courroie décorée de perles est parfois placée un peu plus bas que sur l'image de Tanghil (cf. *ibid.*, fig. 314).

(70) Déjà au VIIe siècle av. J.-C. dans l'art parthe. Voir, par exemple, sur une plaque en ivoire qui montre une scène de chasse (cf. R. GHIRSHMANN, *Perse*, Paris, 1963, fig. 134).

(71) Cf. GRABAR, *L'Iconoclasme* ..., fig. 72.

(72) Cf. A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, 2e éd., Londres, 1971, pl. VII, 1.

(73) Par exemple, dans le cod. de la Vaticane (*Vat.*, 1156) ou dans le Psautier de Londres (fol. 99 et 154) (cf. MILLET, *Évangile* ..., fig. 141-143).

(74) Par exemple, le *Paris. syr.*, 355, et le Tétraévangile syrien du *Brit. Museum* (cf. *ibid.*, fig. 144, 145) ; ou encore l'Évangile du *Vatican Syr.*, 559 (cf. LEROY, *op. cit.*, pl. 79, 1).

(75) Cf. MILLET, *Évangile* ..., p. 180 sq.

(76) Cf. *ibid.*, fig. 140.

(77) Par exemple, à Iprari et à Nakipari (cf. ALADAŠVILI, ... *Rospisi* ..., fig. 8, 43).

Svanétie (78), mais vêtu du pagne, comme à Neredica (79). Son corps est rendu uniquement par le contour ; ni le modelé, ni le tracé graphique n'indique la structure anatomique. Jésus lève la main droite pour bénir, tandis que la gauche pend le long de son corps (80). L'une des deux rives (à gauche) est conservée. Elle passe au-dessus de la tête du Christ, comme un pont et enferme le Jourdain dans une sorte de cuvette (81).

Le Crucifiement (fig. 11) de notre église correspond à un schéma très simplifié qui était courant dans la peinture murale du Xe-XIe siècle. On y voit le Christ mort, bien droit sur sa croix, mais la tête retombant sur l'épaule et les bras légèrement infléchis. Ces bras sont très courts et arrondis, là où devrait apparaître le coude. Le pagne qui entoure ses hanches est parsemé d'un motif décoratif comme le sont souvent les tissus dans les peintures byzantines de type populaire. Marie montre son fils de la droite, la gauche posée sur sa poitrine. Sous son manteau pourpre apparaît une tunique gris-bleu, dont les manches sont garnies de perles (fig. 20). Saint Jean, entièrement vêtu de pourpre, porte sa droite à sa joue, alors que sa main gauche semble tenir le livre (?). Deux anges en buste se désolent au-dessus de la croix (fig. 12). En Svanétie cette formule iconographique laconique est souvent maintenue, avec de légères variantes, jusqu'au XIVe siècle (82). La raideur des hanches et des

(78) Notamment dans le groupe d'édifices peints par Tevdore (cf. *ibid.*, fig. 1, 24, 43, 56).

(79) Cf. MILLET, *Évangile* ..., fig. 136.

(80) Cette attitude est fréquente dans les schémas byzantins où le Prodrome se tient à droite (cf. MILLET, *Évangile* ..., fig. 140-146) ; en Svanétie, on la trouve également dans les schémas où saint Jean apparaît à gauche du Christ (c'est ce que l'on voit à Iprari, Lagourka et Nakipari (cf. ADALAŠVILI, ... *Rospisi* ..., pl. 8, 24, 43).

(81) On combine sans doute ainsi le schéma avec les deux rives escarpées qui dépassent la hauteur du Christ et celui où les rives sont absentes, tandis que l'eau monte vers Jésus, généralement jusqu'au niveau des épaules, en formant autour de son corps une sorte de poche ovoïde, comme on le voit souvent en Cappadoce. De nombreux exemples chez Millet (*op. cit.*, p. 172 sq.) qui pense que c'est à la Cappadoce que le trait est emprunté plus tard par les artistes constantinopolitains (cf. *ibid.*, p. 181, 182).

(82) Parmi les églises publiées, voir celles de Lagourka, Nakipari, Cvirmi. Dans cette dernière deux têtes de saintes Femmes apparaissent derrière Marie (cf. *ibid.*, dess. 8, 12, 15) ; un schéma semblable, enrichi par la présence d'une sainte Femme a été utilisé à Mackhvariši (cf. VIRSALADZE, *op. cit.*, dess. 4).

jambes parallèles caractérise assez couramment le corps du Christ dans les œuvres caucasiennes. Ainsi, en Arménie, sur le *khačkhar* dit «Sauveur de tous» de 1272 ([83]), le Crucifié apparaît avec des bras trop courts et légèrement infléchis, sans articulation au coude ; le corps est droit et prolongé par les jambes en position parallèle, les deux genoux légèrement tournés à gauche, comme à Tanghil.

En ce qui concerne les peintures de la voûte, il a déjà été question de la Transfiguration. On y voit encore l'Annonciation, où Marie est assise devant deux importantes architectures, elles-mêmes séparées par un troisième édifice couronné d'une coupole à haut tambour et surmonté d'une croix. C'est une église pour laquelle on s'est inspiré de l'architecture religieuse géorgienne contemporaine, de type urbain. La Nativité montre la Vierge couchée à la byzantine et non pas assise comme c'est souvent le cas en Géorgie, Joseph, les anges et le bain de l'Enfant. Enfin, dans la Présentation du Christ au temple le grand prêtre Siméon appuie sa joue contre celle de l'Enfant, tandis que la prophétesse Anne est accompagnée d'une étrange inscription disant «Julitte». Certaines parties de la voûte ont été repeintes. L'ensemble est d'une lecture difficile.

Le style

Nous tiendrons surtout compte de la peinture des murs relativement bien conservée. Trois traits majeurs frappent immédiatement l'observateur : le fond blanc, le contour incisif et l'inspiration de type populaire.

Le fond blanc, bien connu dans les décors paléochrétiens, est très exceptionnel au Moyen Age à Byzance. On le trouve dans certains décors pariétaux géorgiens, comme ceux de l'église d'Athéni (XIe s.), de Bočorma (XIe-XIIe s.), du réfectoire d'Oudabno (XIe s.) ou de Vardzia (v. 1180).

La tendance à l'expression graphique de ces peintures apparaît surtout dans le contour, fin, incisif, très foncé. Il témoigne d'une certaine maîtrise et n'est pas dépourvu d'élégance. Il rappelle d'une façon évidente les contours des figures sur les icônes sculptées dont la Svanétie, comme toute la Géorgie d'ailleurs, était particulièrement bien pourvue. Ce contour existe également dans d'autres églises de la

(83) Cf. S. Der Nersessian, *L'art arménien*, Paris, 1977, fig. 157.

Svanétie et notamment à Khé et à Čokould, toutes deux du XIIIe siècle, mais il s'en distingue aussi. Moins raide qu'à Khé (fig. 13), plus intense et plus continu qu'à Čokould (fig. 14), il se rapproche surtout de ce que l'on voit sur les icônes peintes et sculptées de la région, dont certaines sont encore présentes dans les églises, comme celle de l'archange Michel (fig. 18), datée du XIIIe siècle et conservée encore actuellement à l'église des Saints-Archanges à Iprari, celle du Christ (fig. 16) qui semble être de la même époque et appartient également à la Svanétie, ou encore celle de la Vierge à l'Enfant (XIIIe s.) à l'église d'Adiši (fig. 21).

Si l'on compare, non plus seulement le contour, mais les traits et l'expression des visages à Tanghil et sur ces icônes (fig. 15-21) la ressemblance devient encore plus frappante. Ici et là, on observe les mêmes grands yeux en forme d'amande qui se prolongent vers les tempes, les sourcils bien arqués, très foncés et ne rejoignant pas le contour du nez ; ce nez lui-même est long et droit (84) avec une arête très accentuée, et des ailes assez larges et bien dessinées : la bouche est rendue par deux traits dont le premier, indiquant la lèvre supérieure est plus long que le second. Un troisième trait marque le menton. La forme du visage de l'archange Michel sur l'icône (fig. 18), avec ses joues pleines placées trop bas, frappe également à Tanghil, notamment chez l'apôtre Pierre dans l'Entrée à Jérusalem (fig. 19), chez saint Georges (fig. 17) et, dans une moindre mesure, chez saint Jean et Marie, dans le Crucifiement. Le visage du Christ dans l'Entrée à Jérusalem (fig. 15) est directement comparable à celui du Seigneur sur l'icône du XIIIe siècle trouvée en Svanétie (fig. 16). Une ressemblance évidente caractérise aussi le traitement des ailes des anges à Tanghil (fig. 12), à Khé (85) et sur l'icône de l'archange Michel (fig. 18). Plus ou moins décoratif, ce traitement montre une partie de l'aile comme une masse homogène et compacte, hérissée, d'un côté seulement, de singuliers pics qui représentent les plumes. La manière de figurer les barbes et les cheveux est particulièrement schématique et graphique dans les deux églises.

(84) A l'exception de l'icône d'Adiši (fig. 18) où il est légèrement recourbé. Voir la date et la reproduction de cette icône dans *Ikoni* (album en couleur, légendes en géorgien), fig. 25.

(85) Cf. VEI.MANS, *L'église de Khé* ..., fig. 1, 13, 15.

Le drapé est figuré un peu différemment dans la voûte et sur les murs de Tanghil. Dans la voûte, il comporte des plis très fins, serrés et parallèles qui couvrent toute la figure (fig. 7) et rappellent les drapés à Khé et sur certaines icônes en métal (86). Les figures des murs ne sont pas soumises au même traitement. Si les plis restent schématiques et parallèles (fig. 5, 6, 11), ils sont beaucoup moins nombreux, moins fins et ne ressemblent nullement à un filet qui recouvre le corps.

D'autres traits du style sont encore à relever à Tanghil. Les compositions ne se limitent pas toujours à la place prévue par le cadre qui les entoure et elles empiètent facilement les unes sur les autres, comme c'est le cas pour l'Entrée à Jérusalem (fig. 6) qui déborde sur la Pentecôte et pour la Pentecôte qui ne respecte pas le champ réservé au Crucifiement. Le cadre rouge lui-même est tracé soigneusement et composé d'une bande large bordée par deux lignes plus fines de la même couleur.

L'ensemble de ce décor est pour ainsi dire privé de motifs ornementaux. Il faut cependant signaler celui de la «perle percée» qui borde le registre médian de l'abside avec les apôtres (fig. 3) et représente des ronds ou des carrés avec un point au milieu. A Tanghil le point est remplacé par une petite croix. Ce motif est assez répandu en Svanétie. Son origine est ancienne et remonte probablement à la tradition sassanide; on le trouve à Samarra (87), et plus tard dans l'art islamique (88). Il est courant en Cappadoce (89), dans certaines peintures murales en Svanétie (90), sur les icônes géorgiennes, sculptées et peintes, dont celle de la Vierge à l'Enfant d'Adiši

(86) Cf. *Ibid.*, fig. 16, 17 ; voir par exemple l'icône de Tekali (cf. *ibid.*, fig. 5).

(87) Cf. E. HERZFELD, *Der Wandschmuck des Bauten von Samarra und seine Ornamentik*, Berlin, 1923, p. 114, fig. 172 a, b ; p. 219, fig. 308 ; p. 222, fig. 311, pl. LXII.

(88) Par exemple, à la mosquée Ibn Tulum, au Caire (cf. *ibid.*, pl. LXVI). C'est à l'art islamique que le motif est emprunté, à la Chapelle Palatine à Palerme où il est employé comme motif d'encadrement sur le plafond (cf. R. ETTINGHAUSEN, *La peinture arabe*, Genève, 1962, reprod., pp. 45-49).

(89) Par exemple, à Karanlik kilise (cf. RESTLE, *op. cit.*, pl. 236, 237).

(90) Celles de Khé par exemple, où la petite croix est remplacée par le point, plus proche de la règle (cf. VELMANS, *L'église de Khé* ..., fig. 11).

(fig. 21). Le même motif distingue divers objets géorgiens, sculptés et gravés (91).

Le coloris de l'abside et des murs de Tanghil est dominé par l'ocre et le pourpre allant vers le brun qui se marient assez bien avec le fond blanc et donnent une certaine luminosité à ce décor. On y trouve, en troisième lieu, un bleu tirant sur le gris mais pas de vert. Toutes les couleurs sont appliquées sur une première couche marron foncé, comme c'est souvent le cas en Géorgie (92). Dans la voûte très sale et enfumée, les couleurs froides semblent dominer, mais il est très difficile d'en juger. Ces peintures appartiennent à une autre main.

La date

Les éléments qui permettent de dater les peintures de Tanghil sont peu nombreux, comme c'est presque toujours le cas dans les décors archaïsants et naïfs.

Quelques comparaisons entre les peintures de Tanghil et celles de deux autres églises en Svanétie datées du XIIIe siècle, à Čokould et à Khé, se sont imposées au cours de cette analyse. De même a-t-on pu constater une ressemblance très grande entre les types de physionomie dans notre église et sur des icônes de Svanétie du XIIIe siècle. Un détail – la ville dans l'Entrée à Jérusalem à Tanghil (fig. 22) – nous permettra peut-être de préciser davantage la date probable de ces fresques.

Le mur d'enceinte très schématique qui entoure la ville correspond aux représentations byzantines des XIe-XIIe siècle, mais les maisons et les deux églises qui se trouvent à l'intérieur de ce mur témoignent d'une certaine attention au réel, puisque ces édifices montrent deux traits caractéristiques de l'architecture religieuse géor-

(91) Voir, par exemple, le fragment de mitre de Sagolašeni (cf. G. Čubinašvili, *Gruzinskoje čekannoje iskusstvo*, Tbilisi, 1959, fig. 14), et le templon sculpté de Šio Mgvime (XIe s.) (cf. Aladašvili, *op. cit.*, fig. 202-204), où le motif apparaît, comme sur l'icône d'Adiši (fig. 21), sur l'échancrure de la manche des personnages sacrés

(92) A Tanghil ceci est bien visible, là où la couche colorée des peintures est tombée et on peut même apercevoir cette première couche sur certaines de nos photos (fig. 5, 6, 8, 12, 15, 17, 19). Le même procédé technique a été employé dans de grandes églises de type urbain, comme celles de Saint-Nicolas à Kincvisi (v. 1210), par exemple.

gienne – des toits coniques et de très hauts tambours. On soigne même les détails et les tambours sont percés de grandes fenêtres ovales. Des images aussi développées d'une ville, dans l'Entrée à Jérusalem, n'existent pas dans la peinture murale en Géorgie avant la fin du XIVe siècle, et à Byzance avant la fin du XIIIe s. (93). Au début du XIIIe siècle, la ville est bien moins développée dans l'Entrée à Jérusalem d'une grande église urbaine, comme celle de Saint-Nicolas à Kincvisi, où le style et l'iconographie se rapprochent davantage du byzantin classique ; à la fin du XIIIe siècle, cette même ville se limite au seul mur d'enceinte à l'église d'Ači, géographiquement plus proche de la Svanétie.

Par ailleurs, la ville est représentée à Tanghil avec un certain souci de suggérer la troisième dimension. Les architectures se présentent de façon aérée (nullement agglutinées les unes aux autres) et se développent en accusant une certaine profondeur. Or, même dans la peinture murale byzantine qui se situe à la pointe du progrès et s'inspire de la tradition constantinopolitaine au cours du XIIe siècle, les bâtiments de la ville s'ordonnent de façon assez rigide, souvent en un ou deux rangs, comme on le voit à la Chapelle palatine à Palerme (94) ; c'est seulement à l'extrême fin de ce siècle que les édifices sont disposés de façon plus libre et capable de suggérer la profondeur, comme c'est le cas à la Martorana (95), Kourbinovo ou aux Saints-Anargyres à Kastoria (96). Une telle évolution va de pair avec l'évolution de la coulisse architecturale à Byzance où la notion de profondeur s'introduit vers la fin du XIIIe siècle.

Les éléments architecturaux et ceux qui composent le paysage sont généralement très peu présents et réduits au minimum en Svanétie, ce qui n'a rien de surprenant dans une région aux tendances conservatrices. Or, un autre détail architectural d'inspiration réaliste apparaît dans l'Annonciation de Tanghil, où une petite église de type géorgien se dessine entre deux architectures qui appartiennent aux schémas byzantins en cours dans la peinture murale à partir de la seconde moitié du XIIe siècle.

(93) Il ne s'agit toujours que de peinture murale, les miniatures, plus narratives, sont souvent plus avancées en ce qui concerne les architectures et le paysage. Cf. Documents personnels.

(94) Cf. O. DEMUS, *The mosaics of norman Sicily*, Londres, 1949, fig 20 b.

(95) Cf. *Ibid.*, fig. 68.

(96) Cf HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo* ..., fig 61, 62.

Le modelé est presque totalement absent de nos peintures et ne saurait donc nous aider à les dater ; mais le contour se révèle capable de donner aux formes une certaine rondeur. L'ensemble des traits évoqués permet de situer les peintures des murs de Tanghil au XIIIe siècle. Comme cela a déjà été dit plus haut, le décor de la voûte appartient à une autre main ; cependant, les indices de datation fournis par ces peintures ne sont pas en contradiction avec ceux que l'on trouve sur les murs. Il est donc probable que le décor de la voûte a été exécuté au même moment que celui des murs ou seulement peu de temps après.

Conclusion

Les peintures de Tanghil peuvent être considérées de deux façons : par rapport à celles de la Svanétie ou de la Géorgie et par rapport à celles des grands centres artistiques de l'empire byzantin. Cette dernière comparaison permet de qualifier l'art de Tanghil de populaire et d'archaïsant. Avec son absence de volume et de modelé, son schématisme, l'impassibilité et l'immobilité des personnages, il rejoint les conceptions esthétiques en vigueur à Byzance avant l'apparition du style Comnène.

Sur le plan iconographique on constate outre la Déisis dans l'abside et le Mandylion au-dessus de l'autel, le maintien de certaines conceptions paléo-chrétiennes répandues en Svanétie entre le XIe et le XIVe siècle. Des formules tantôt très laconiques (Crucifiement), tantôt proches des schémas syriens et cappadociens (Baptême), tantôt particulièrement répandues en Géorgie (saint Georges tuant Dioclétien) caractérisent également notre église. Des détails insolites viennent enfin enrichir le sens de l'Entrée à Jérusalem.

Sur le plan du style, on retrouve des archaïsmes et des traits spécifiques observés ailleurs en Svanétie et notamment sur des peintures murales et des icônes du XIIIe siècle.

Le groupe des églises et des icônes dont il a été question plus haut est caractérisé par quelques traits communs : 1) le laconisme des compositions et le nombre restreint des protagonistes d'une scène ; 2) la tendance à l'abstraction et donc à la stylisation qui se fait au détriment de l'organicité des formes et de leur situation réelle dans l'espace ; 3) le contour incisif qui fait penser à la gravure ou au dessin à la plume ; 4) les types de physionomie ; 5) l'emploi d'un

motif ornemental, appartenant à l'Orient musulman et fréquent en Cappadoce.

Ainsi, les peintures de Tanghil font partie d'un groupe de monuments encore mal connu et mal défini de Svanétie, dont le style est très différent de la peinture byzantine savante, assez éloigné de celle des grandes églises géorgiennes du XIIIe siècle, tels que Kincvisi ou Timotesubani et encore plus archaïque et populaire que le groupe de décors exécutés en Svanétie par le peintre Tevdore, beaucoup plus tôt. Elles n'en sont pas moins tracées d'une main sûre, et capables de communiquer au spectateur l'émotion naïve des artistes (Crucifiement) ; malgré certaines maladresses, une indiscutable élégance distingue les figures aux gestes gracieux (Marie et les anges dans le Crucifiement (fig. 11, 12)). Plusieurs de ces images (le Mandylion, le Crucifiement) sont de véritables réussites sur le plan esthétique et rappellent par bien des côtés l'art de l'icône. Elles nous renseignent également sur l'existence d'ateliers locaux en Svanétie et sur les initiatives de petits seigneurs assez isolés par la situation géographique de leur région et dont les moyens devaient être nécessairement limités. Elles nous donnent enfin une idée des qualités que peut avoir un langage plastique d'inspiration populaire et de sa coexistence possible avec des formules iconographiques savantes, comme celles que l'on voit dans la Déisis ou dans l'Entrée à Jérusalem de Tanghil.

Tania VELMANS.

NOTES ET INFORMATIONS

LES «DEFINITIONES SANCTORUM PATRUM» DANS LE CODEX GUDIANUS GR. 102

Datant du XIVe s., le codex *Gudianus gr. 102*, conservé actuellement sous la cote 4290 à la Herzog August Bibliothek à Wolfenbüttel (1), peut être classé parmi les très nombreux manuscrits médiévaux à contenu théologique. Des défenseurs ardents de la foi orthodoxe, tels Théodore abū Qurra (VIIIe-IXe s.), Zacharie le rhéteur (VIe s.), Théodore, métropolite de Cyzique (2), et Nicolas de Méthone (XIIe s.), pour ne citer que les principaux noms, s'y opposent aux erreurs doctrinales professées par certains hérétiques (manichéens, monophysites ...), ou y fournissent des arguments contre les «Latins» sur la question du *Filioque* ; on y lit également quelques opuscules dénonçant Mahomet comme faux prophète. Les dimensions du codex ne sont guère impressionnantes : mesurant 195 sur 135 mm., il ne renferme que 67 folios utilisés (les folios 68 et 69 étant restés vierges).

L'auteur du catalogue a soigneusement énuméré toutes les pièces contenues dans ce manuscrit, mais il n'a pu éviter certaines lacunes quand il s'est agi de les identifier. Ainsi, il a signalé une collection de définitions patristiques, occupant les ff. 55^r^-65^r^ ; n'ayant pu déterminer son origine, il l'a qualifiée de «Definitiones sanctorum patrum», et il a reproduit son titre

(1) Cf. O. VON HEINEMANN, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. IV. Die Gudischen Handschriften. Die griechischen Handschriften bearbeitet von* Franz KOEHLER, Wolfenbüttel, 1913, pp. 62-66.

(2) L'attribution telle qu'on la lit dans le catalogue (*Ἀπόκρισις α ʹ συνεισφορᾶς τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεοδώρου Κυζικηνοῦ κατὰ <Λέοντος> τοῦ Ἀχριδηνοῦ* ... ; cf. O. VON HEINEMANN, *op. cit.*, p. 65) nous semble assez suspecte, puisque, à en juger par l'*incipit*, il s'agit d'une pièce connue sous le nom de Basile d'Ochrid.

et son *incipit* (3). Il s'agit en fait d'un texte bien connu, puisqu'il n'est autre que le chapitre II de l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte (4). On ne s'étonnera pas de voir apparaître isolé de l'ouvrage ce chapitre : la série de définitions qu'il contient se rencontre en effet indépendamment du reste de l'ouvrage dans un bon nombre de témoins (5), auxquels il faudra désormais ajouter le *Gudianus gr. 102*.

Voici quelques précisions sur le texte tel qu'il se présente dans notre manuscrit. Le chapitre n'est pas repris en entier, mais il se termine sur les mots *ἀλλὰ φύσιν* (*Hod.*, II, 7, 86). Il faut cependant remarquer qu'après *φύσιν* le *Gudianus* contient encore une définition de *κατάχρησις* qu'on ne lit pas chez Anastase (*κατάχρησίς ἐστιν, ὅταν ἔκ τινος – ἄλα γὰρ ἡ θάλασσα*) (6). Abstraction faite des petites omissions ne portant que sur un ou quelques mots, nous avons constaté que les parties suivantes du chapitre manquent : 1° la scholie II, 1, 19-21 ; 2° la scholie II, 3, 18-49 (7) ; 3° la bribe *Τὸ κτῆνος – λέγονται* (= II, 3, 95-97) ; 4° la scholie II, 7, 37-38. Le texte des définitions est donc assez complet, surtout lorsqu'on considère que les

(3) Cf. O. VON HEINEMANN, *op. cit.*, p. 65 (n° 9). Le titre (*Οἱ ὅροι τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πρῶν*) est écrit à l'encre rouge (f. 55^r, l. 12).

(4) Notre manuscrit n'est pas mentionné dans l'édition récente de l'*Hodegos* ; cf. K.-H. UTHEMANN, *Anastasii Sinaitae Viae Dux* (= Corpus Christianorum, Series Graeca, 8), Turnhout-Leuven, 1981 ; c'est évidemment à cet ouvrage que nous nous référons pour l'identification des fragments.

(5) K.-H. UTHEMAN, *op. cit.*, p. CCXXI, désigne la tradition indépendante des définitions comme «die selbständig überlieferte Definitionensammlung», ou encore comme «Definitiones seorsum traditae» ; il en donne une liste des témoins aux pp. XI.-XLIX.

(6) Le texte complet est donné par K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, p. CCXXVI, n. 21 ; l'addition est annoncée par la question *Τί καταχρηστικὸν καὶ τί κατάχρησις*, interpolée avant les mots *Καταχρηστικόν ἐστι* (*Hod.*, II, 7, 81). – Après le mot *ὕπαρξις* (*Hod.*, II, 6, 4) la collection s'est enrichie de deux définitions qui semblent étrangères à l'ouvrage du Sinaïte : *πίστις ἐστὶν ἁπλῆ καὶ ἀπερίεργος λογισμοῦ συγκατάθεσις* et *πίστις ἐστὶν ὁμολογία ψυχῆς εὐσεβὴς ἀπερίεργος* (cf. 63^r). On lit une autre interpolation après le mot *ξηρότης* (*Hod.*, II, 7, 50) : *ποιότης ἐστίν, ἀφ' οὗ παρωνύμως λεγόμεθα, ὡς ἀπὸ τῆς γραμματικῆς, γραμματικός, καὶ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς, ἰατρικός · τῆς δὲ ποιότητος εἴδη τέσσαρα κατὰ συζυγίαν λεγόμενα, οἷον, ἕξις καὶ διάθεσις, δύναμις καὶ ἀδυναμία, παθητικὴ ποιότης καὶ πάθος, σχῆμα καὶ μορφή* (f. 64^r). – Signalons enfin qu'à plusieurs reprises des questions complémentaires ont été insérées, afin de mieux jalonner le texte (par exemple *Τί ἐνέργεια καὶ τί ἐνεργητικὸν καὶ τί ἐνέργημα* [f. 61^r] après le mot *προσηγορίας* [*Hod.*, II, 4, 174]) ; ces interpolations renforcent singulièrement le caractère pédagogique de la collection.

(7) Voir cependant n. 10.

trois sections finales du chapitre II de l'*Hodegos* (*Ἰστέον, ὅτι καὶ αἱ δύο προσηγορίαι – αἰσχύνονται* [= II, 8, 87-100] ; *Περὶ τοῦ οἰκονομικῶς* [= II, 8, 101-137] ; *Ἀνατροπὴ καὶ καθαίρεσις τοῦ πολυθρυλήτου προβλήματος πάντων τῶν Μονοφυσιτῶν τοῦ φάσκοντος, ὡς οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος* [= II, 8, 138-154]) se retrouvent également dans le *Gudianus*, fût-ce détachées de leur chapitre (8). Les deux premières (ff. 54r-55r) précèdent la collection (II, 1, 1 – 7, 86) en ordre inverse (II, 8, 101-137, 87-100), tandis que l'autre se rencontre au ff. 6v-7r. De plus, ce dernier texte est suivi d'au moins 5 autres extraits de l'*Hodegos*, à savoir VIII, 3, 2-4 et 4, 83-94, IX, 1, 71-74, XXIII, 3, 20-36, XXIV, 39-46 (9).

Au f. 8r-v on lit à nouveau un fragment tiré de l'*Hodegos*, attribué cette fois explicitement à Anastase (*Ἀναστασίου μοναχοῦ τοῦ Σινᾶ*) ; ce texte n'est autre que l'*Expositio concisa* (*Hod.*, I, 2) (10), qui apparaît fréquemment dans les manuscrits transmettant la série des définitions indépendamment de l'ouvrage (11).

Quelle position le *Gudianus gr. 102* occupe-t-il dans le stemma des «Definitiones seorsum traditae» (12) ? Grâce aux données fournies par M. Uthemann (13), il nous paraît sûr que le texte du *Gudianus* est apparenté au modèle hypothétique ψ_2, et plus particulièrement au groupe dont le codex *Laurentianus gr. IX, 8* est le témoin principal. Dans ce dernier manuscrit, les définitions de l'*Hodegos* figurent parmi d'autres collections de *ὅροι*,

(8) Autrement dit, seul l'*Etymologicum* (*Hod.*, II, 8, 1-86) manque dans le *Gudianus*.

(9) À partir de cet endroit nous devons nous fier au seul catalogue, puisque nous n'avons pu disposer que d'un microfilm partiel (ff. 4v-7r ; 54v-67r). Précisons que le fragment *Hod.*, XXIV, 39-46 semble se terminer sur les mots *τούτου ἢ ἐκείνου*. La dernière ligne du f. 7r contient encore les mots *ὥσπερ οὐκ ἀναιρεῖ τὴν τοῦ δούλου μορφὴν* (*Phil.*, 2, 7) *ἡ μορφὴ τῆς*, dont nous ignorons la provenance.

(10) Cf. H. O. VON HEINEMANN, *op. cit.*, p. 63. L'étroit parallélisme qui existe entre le contenu du *Gudianus gr. 102* et du *Monacensis gr. 66* (voir plus loin), nous autorise à supposer que, tout comme c'est le cas dans le *Monacensis* (cf. K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, p. XLIII [44]), l'*Expositio concisa* est précédée par *Hod.*, II, 3, 18-49. Vu que le catalogue ne mentionne pas le *desinit*, nous ignorons si l'*Expositio concisa* a été reprise en entier dans le *Gudianus*, mais très probablement on n'y trouve que l'extrait *Hod.*, I, 2, 1-28.

(11) Cf. K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, pp. CCXXI et CCXXIV, n. 17.

(12) Cf. K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, p. CCXXXIII.

(13) Cf. K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, pp. CCXXI-CCXXXII.

dont deux ont également été conservées dans le *Gudianus* (14). Ceci constituant un premier indice sur la parenté du *Gudianus*, en voici deux autres : tout comme dans le *Laurentianus*, l'extrait du chapitre II finit sur la définition de *κατάχρησις* (voir ci-dessus) ; ensuite, nous voyons que dans les deux manuscrits la section *Περὶ τοῦ οἰκονομικῶς* (*Hod.*, II, 8, 101-137) s'est déjà détachée du corps des définitions (15). Les accords les plus frappants cependant se constatent entre notre *Gudianus* et le *Monacensis gr. 66* (ff. 1-99 [?]), un manuscrit du XVIe s., appartenant à la même famille que le *Laurentianus gr. IX, 8* : non seulement ces deux codices semblent (16) avoir conservé les mêmes séries d'extraits d'Anastase (17), mais aussi on retrouve presque tous les autres textes du *Gudianus gr. 102* dans le *Monacensis gr. 66* (18). Évidemment, il faudra des recherches beaucoup plus poussées que les présentes pour déterminer la nature exacte de la relation qui existe entre ces deux témoins.

J. H. DECLERCK.

(14) Il s'agit d'une série de définitions sur l'homonyme, le synonyme, etc. (ff. 65^r^-66^r^), et d'un traité sur la nature et l'hypostase dans le sens adopté par le Ve concile œcuménique (ff. 66^r^-67^r^) ; cf. K.-H. UTHEMANN. *op. cit.*, p. CCXXVI.

(15) Cf. K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, p. CCXXVI.

(16) Voir n. 9 et 10.

(17) Pour la part d'Anastase dans le *Monacensis gr. 66* voir la description de K.-H. UTHEMANN, *op. cit.*, p. XLIII (44).

(18) Notre comparaison s'est faite à l'aide des catalogues ; pour le manuscrit de Munich, nous avons consulté I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, t. I, Monachii, 1806, pp. 384-400.

"ESAU SELLING HIS BIRTHRIGHT" IN THE VIENNA GENESIS

Many scholars have already pointed out that the miniatures of the Vienna Genesis (1) cannot be interpreted on the basis of the biblical text alone, and many references of Jewish legends have been discovered in these paintings (2). We shall consider a further miniature in whose case the traditional interpretation seems inadequate, and whose source and significance have not yet been sufficiently elucidated.

The selling of Esau's birthright (*Genesis*, 25, 27-34) is represented on fol. VIII^{r} of the Vienna Genesis (3). The actual affair of the sale is depicted in the lower register. Jacob is on the left, wearing a blue tunic. He holds a ladle and is taking a pot from the fire. Esau in a green tunic and red cloak is gesturing in speech as he asks Jacob to give him the pottage in return for his birthright. On the right hand side of the same register Esau is seated at a table, in the same clothes, swallowing the pottage that Jacob, still in blue, offers him. The upper register of the same miniature contains, apparently, an introduction to the main scene. The figure on the left in a pinkish shirt has been identified as Esau, returning from the hunt with his

(1) Vienna, Nationalbibliothek, *Cod. theol. gr.*, 31, sixth century.

(2) W. Stechow, *Jacob Blessing the Sons of Joseph from Early Christian Times to Rembrandt*, in *Gazette des Beaux Arts*, XXIII, 1943, 195, 206-207, fig. 2 ; C. O. Nordström, *Spätjudische Reminiszenzen in der Altchristlichen und Byzantinischen Kunst*, in *Actes du Xe Congrès International d'Études Byzantines, 1955, Istanbul*, 1957, 150 ; Idem., *Some Jewish Legends in Byzantine Art*, in *Byzantion*, XXV-XXVII, 1958, 489 ; O. Pächt, *Ephraimillustration, Haggadah und Wiener Genesis*, in *Festschrift K. M. Swoboda*, Vienna, 1959, 217, fig. 50 ; K. Weitzman, *Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testamentes*, in *Mullus, Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, 407 ; E. Revel, *Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne*, in *Byzantion*, XLII, 1972, 115-130 ; M. D. Levin, *Some Jewish Sources for the Vienna Genesis*, in *Art Bulletin*, LIV, 1972, 241-244 ; S. Dufrenne, *A propos de deux études récentes sur la Genèse de Vienne*, in *Byzantion*, XLII, 1973, 598-601.

(3) Cf. W. Ritter von Hartel and F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, Vienna, 1895, 150 and pl.

dogs and a dead hare slung over his shoulder. The whole personage is typical of the representation of a hunter, and scholars have not hesitated to call it Esau, who according to the Bible was returning exhausted from the hunt. The figure on the right leading an ass and dressed in a green tunic and red cloak has been identified as Jacob with his legs wrapped in goatskin guiters at his mother's behest so that his father would take him for Esau and give him the blessing (*Genesis*, 27, 16).

This traditional interpretation raises some difficulties. In illustrating a narrative sequence medieval artists were usually careful to stress specific features of the protagonists' clothes, and to characterize them by the use of well-differentiated colours, so that the clothes serve as a means of identification and facilitate the beholder's grasp of the story. Only when the events explicitly demand a change of garb does the artist represent this, and this change usually carries much significance.

If we assume the identification indicated above, it seems that Jacob and Esau in our sequence both changed their clothes, Jacob appearing twice in blue and once in red and green, and Esau in pink and below in red and green. In the lower register he even wears the clothes presumably assigned to Jacob in the upper – red tunic and green cloak. This decision to represent both brothers in exactly the same dress seems strange and illogical. Esau's legs are clearly visible in the left hand scene of the lower register, and their shagginess is emphatic, corresponding to the text which describes Esau as hairy (*Genesis*, 25, 25 ; 27, 11). Jacob put on goatskins at his mother's command to mislead his father into thinking him Esau, but the Bible says that Jacob covered his hands and arms with the skins, not his legs (27, 37). It may be argued that the artist did not pay attention to this detail. However, the whole story of the goatskin disguise belongs to the blessing and not to the selling of the birthright (4). Thus the artist appears to be using not only the same clothes but also the same physical attribute – hairiness – for the two heroes, and such a procedure would have been reasonable in representing the story of the blessing, where the fraud perpetrated on Isaac is so important, but not in the selling of the birthright.

We may conclude therefore that the figures should be otherwise identified. Since the lower picture is entirely clear – who gives the pottage and who asks for and eats it – it may be supposed that the red and green

(4) There is no illustration of Jacob's Blessing in the Vienna Genesis.

figure with hairy legs in the upper register also represents Esau as he is continued below, and not Jacob. The question then arises of the apparent double Esau in two sets of clothes, for at first glance it seems that the hunter in pink with dogs and game must also be Esau.

We would like to suggest a different identification of this personage, on the basis of Jewish legends, which, as is known, influenced the invention of many of the Vienna Genesis miniatures. The biblical narrative of the selling of the birthright contains one verse that is not very clear in meaning. When Jacob asks for the birthright in exchange for the pottage Esau says : "Behold, I am at the point to die ; and what profit shall this birthright do to me" (25, 32). It is not clear why Esau talks about his swiftly approaching death, especially since Genesis speaks of his meeting with Jacob many years later (32, 33). The Jewish legend, called Midrash, gives various commentaries on Esau's words. One of them reads : "*Behold I am at the point to die*. Another interpretation is that Nimrod was ready to slay him on account of the garment which had belonged to Adam (and which Esau now possessed), for whenever he put it on and went out into the field, all the beasts and birds in the world would come and flock round him" (5).

The picture can be explained in view of this legend. The figure of the hunter following Esau would thus be Nimrod, "mighty hunter before the Lord", the first hunter mentioned in the Bible (*Genesis*, 10, 8). Thus it is easy to see why this figure is dressed in a different colour, distinguishing it from the representation of Esau. The parallel of the whole picture with the Midrashic version becomes clear. Nimrod in the upper register is a hunter pursuing and seeking to slay Esau, who is striding swiftly away with his donkey. Fearing death, Esau agrees to sell his birthright.

As in other analyses of miniatures in the Vienna Genesis it becomes evident that the details of the pictures do not reflect the free play of the artist's imagination, as was once thought (6), but that they can be explained as combining to form a logical whole, on the basis of Jewish legends.

Tel Aviv University. Mira FRIEDMAN.

(5) *Bereshit (Genesis) Rabbah*, 32, 2 (25, 32 in *Genesis*) ; cf. *Midrash Rabbah*, ed. H. Freedman and M. Simon, London, Soncino Press, 1939, 2nd ed., 1951, LXIII, 13.

(6) K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex*, Princeton, 1970, 165-166, 255, fig 161.

POST-HOC OF TWO BYZANTINE MIRACLES

1. Saint George

K. Krumbacher emphasized the late origin (*der späte Ursprung*) of Saint George's miracles whose manuscript tradition does not go back to earlier than the eleventh century (1). If the Bulgarian victory described in Mir. 4 (ed. J. AUFHAUSER, 23.5-7, see also 26.3-5) when the Byzantines were perishing by enemy swords, or drowning in the sea, or being trampled by horses, is – as has been surmized – the battle at Anchialus 917, the first group of miracles could not have appeared before the tenth century. Mir. 10 seems to be of even later origin.

In this Miracle a story is told about four merchants who ate a cake promised by a Paphlagonian boy to Saint George. To punish them the saint did not let them out of his church until everyone of them had paid a fine of a miliaresion, the whole sum making up one nomisma (ed. AUFHAUSER, 106.6-7). Now, until the end of the eleventh century, one nomisma consisted of twelve miliaresia, but Alexius I, in the rescript of 1108/9, established a new ratio : 1 nomisma equal to 4 miliaresia (2), that it, precisely the ratio reflected in Mir. 10. Thus Mir. 10 could not have been written before the beginning of the twelfth century.

2. Saint Demetrius

Nicetas of Thessalonica's version of the Miracles of Saint Demetrius was dated on the basis of manuscript tradition : first to the twelfth century, and eventually to the eleventh century, even to its first half (3). If

(1) K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (Munich, 1911), 296. See also H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Munich, 1959), 578 f.

(2) ZEPOS, *Jus* 1, 335.40. See also M. HENDY, *Coinage and Money in the Byzantine Empire, 1081-1261* (Washington DC, 1969), 57.

(3) M. BONNET, "Actes de Saint Thomas Apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique", *AB* 20 (1901), 160 f. Bonnet's

the identification of Nicetas with the author of the thirteen canon responses is valid, Nicetas should have lived in about 1100 (4). Does Nicetas' story itself provide any evidence about its date ?

It is well known that Nicetas' version was nothing more than a compilation of former Miracles, however he interpreted his sources fairly freely : not only did he shorten some episodes but he introduced certain alterations which seem to reflect his administrative experience and his personal observations. Thus the ancient version of Saint Demetrius' Miracles simply mentions "the so-called rank of *illustrii*" (ed. P. LEMERLE 1, 161.4), while Nicetas comments on this sentence and writes that the Greek language calls *protospatharius* the official, whose title the Romans have designated as *illustrius* (ed. A. SIGALAS, 355.12-13).

Further, the ancient version describes the riot of the "demes" during Phocas' reign : they revolted over the whole oriental part of the Empire up to "the Queen of cities" (ed. LEMERLE 1, 112.11-15), – Nicetas omits the mention of the East and, on the contrary, says that the evil encompassed the towns of Thrace and Macedonia ; at the same time, he stresses the social nature of the revolt – according to him, the throng "scooped up with both hands" the property of the rich, so that many εὔποροι became quite poor (ed. SIGALAS, 349.8-14). It is hard to believe that Nicetas while rewriting this section of his story was not influenced by some contemporary events in the environment of his city, – unfortunately, his allusions are too vague to be linked for certain to concrete events of Byzantine history of the eleventh of twelfth century.

There is in Nicetas another allusion to a contemporary event which probably could be identified. In one of the ancient versions, the so-called *Passio altera*, Leontius, eparch of Illyricum, is said to have taken some relics of Saint Demetrius and arrived with them at the bank of the Danube. The weather was horrible, the river covered with foam, and no boat dared to cross. The unfortunate Leontius lingered on the shore for

dating has been accepted by F. HALKIN, *AB* 55 (1937), 376, BECK, *Kirche*, 580, P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius* (Paris, 1979-81), 1, 10, n. 5. On the contrary, both A. SIGALAS, "*Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*", *EEBS* 12 (1936), 317 ff. and G. & M. SOTERIU, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης* (Athens, 1952), 3, identify the author of the miracles with Nicetas of Maroneia, the theologian of the twelfth century.

(4) E. KURTZ, *BZ* 5 (1896), 250.

several days until he had a vision of Saint Demetrius encouraging him ; in the morning, Leontius entered the "vehicle" (ὄχημα) and crossed the Danube unharmed (AASS Oct. 4, 94F-95A). The hagiographer says : "He arrived at Sirmium" – a puzzling phrase allowing us to guess that the river in fact was not the Danube but the Sava ; the contradiction, significant in itself, is irrelevant here.

In Nicetas we find a completely different picture. Leontius, having reached the bank of the Danube, was stopped by the weather, but it was not waves and storm that thwarted his trip, – he found the river frozen, its water transformed into stone, and the Danube, "the sea among rivers", covered with ice (ed. SIGALAS, 333.18-20). Leontius was afraid to trust his life to the ice. Of course, the vision of Saint Demetrius who urged the eparch to cross forms the core of Nicetas' story too, – but he does not mention the vehicle (a boat, in all probability), his Leontius crossed the water as if it were *terra firma* (p. 333.23-34).

The freezing of the Danube is a rare occasion. Scylitzes (ed. H. THURN, 458.41-43) tells that the Danube was covered with ice, so that Tyrach could lead the Pechenegs across the river to plunder Byzantine lands. The precise date of this event is still questionable but it is fairly safe to suggest that Tyrach's expedition took place in about 1046 (5). If Nicetas really lived in the eleventh century, the Pecheneg invasion across the frozen Danube could have influenced his tale. In this case the revolt in Thrace and Macedonia substituted for the riots of oriental "demes" is the reflection of Tornices' insurrection in 1047, and Nicetas' version would have been written after 1047. It is hardly possible that he wrote long after the events of 1046 and 1047 : the title of *protospatharius* fell into disuse very soon after 1100 – the last dated mention of this title seems to be in the charter of 1115 (*Actes de Lavra* 1 No 60.74). It can be assumed that Nicetas lived and wrote in the second half of the eleventh century.

Dumbarton Oaks, Alexander KAZHDAN.

(5) J. LEFORT, "Rhétorique et politique : Trois discours de Jean Mauropous en 1047", *Tr. Mém* 6 (1976), 274 f. See also A. P. KAZHDAN, "Once more about the "Alleged" Russo-Byzantine Treaty (ca. 1047) and the Pecheneg Crossing of the Danube", *JÖB* 26 (1977), 71 f.

À PROPOS D'UNE PHRASE DE THÉOPHYLACTE DE BULGARIE

Dans son édition des poèmes de Nicolas Calliclès, dont nous rendons compte plus loin (pp. 489-490), R. Romano a republié quatre lettres de Théophylacte de Bulgarie adressées à Calliclès. Parmi celles-ci figure à la p. 58 l'épître Meursius XXXIX (= *P.G.* 126, col. 441 A-B). L'auteur nous dit qu'il ne s'est pas borné à une simple reproduction du texte de Meursius, mais qu'il l'a vérifié soigneusement en collationnant l'unique témoin de la tradition, le *codex Laurentianus* plut. LIX, 12, du XIVe s.

Dans cette lettre, notre archevêque, comme cela lui arrive de temps à autre, se sent persécuté par un agent du fisc (*δημόσιος*) qui le pourchasse d'Ochrid à Pélagonia, et de Pélagonia en d'autres lieux, le forçant à une errance sans fin.

Voyons la partie du texte qui a retenu notre attention. Il se trouve dans les *Carmi* de Calliclès à la p. 58, l. 4-10 et se présente comme suit :

> *ἐμὲ γὰρ τῆς ἐν Ἀχρίδι γῆς ἀπελαύνων ὁ τὰς τῶν ἀνθρώπων εὐημερίας κωλύων δημόσιος, καὶ τὰς τούτων συμφορὰς ἐκκαρπούμενος, εἶτα πρὸς Πελαγόνιαν φεύγοντα συναισθόμενος, οὐδὲ ταύτην παθεῖν ἀξιοῖ · οὐδὲ μὲν ἔχων προτείνειν δίκαια, ὅτι δὲ δημόσιος εἴη δήμιος.*

À propos de cette réédition quelques remarques s'imposent :

1) le texte reproduit celui de Meursius, excepté la bonne rectification de *δήμιος* après *κωλύων* en *δημόσιος* conformément à la leçon du *Laurentianus* et la malheureuse transformation de *πατεῖν* «fouler aux pieds» qui se lit et dans le manuscrit et dans l'édition de Meursius en *παθεῖν* qui sort je ne sais d'où.

2) À côté de cela, des variantes du manuscrit sont laissées de côté, sans rien qui les signale. a) Ainsi la forme *κωλύων* vient de Meursius, tandis que le manuscrit porte *κολούων* (*κολούειν* = «mutiler») qui constitue de toute évidence la *lectio difficilior* : l'agent du fisc n'empêche pas le bonheur des hommes, mais il le mutile. b) *δίκαια* est conforme au texte de la *P.G.*, mais le manuscrit donne *δίκαιον*.

Voyons maintenant la traduction de R. Romano : «Scacciatomi infatti dalla mia terra di Ocrida, il fisco che impedisce la felicità degli uomini e trae profitto dalle loro disgrazie, come ebbe sensazione che io fuggivo a Pelagonia, non permise che ne calpestassi il suolo ; né volle darmi giustizia, perché è pubblico fisco».

Naturellement il ne pouvait être tenu compte de *χολούων* que le traducteur semble ignorer ; par contre *παθεῖν* est bien traduit comme s'il était *πατεῖν*, mais la fin du paragraphe me paraît peu satisfaisante et peu claire. Je me rapprocherais plus volontiers de la traduction latine de la *P.G.* où on lit : «quoniam, cum publicus administrator sit, carnifex fiat.» et je proposerais de ce passage la version suivante : «en effet, l'agent du fisc me chasse de la terre d'Ochrid, lui qui mutile la prospérité des hommes et exploite leurs malheurs : ensuite, informé que je me réfugiais à Pélagonia, il n'admet pas non plus que je foule ce sol, bien qu'il ne puisse alléguer la justice, mais parce que étant percepteur il souhaiterait être bourreau».

Le terme *χολούων* sous la plume de Théophylacte préparait sans doute déjà dans son esprit le jeu de mots sur *δημόσιος* et *δήμιος* qui termine le paragraphe et est malheureusement impossible à rendre en français. Le bourreau, dans l'empire byzantin n'avait pas seulement la charge d'appliquer la peine de mort, mais aussi des châtiments moins radicaux consistant par exemple en des mutilations : on coupait la langue aux parjures (1), la main aux voleurs (2) etc., ainsi qu'en témoigne l'*Éclogue des Isauriens*. De même, en est-il du fisc qui ne tue pas ses victimes – ce qui serait contraire à son intérêt –, mais ampute leur bien-être, leur prospérité et les persécute sans relâche.

Alice LEROY-MOLINGHEN.

(1) *Éclogue des Isauriens*, éd. Spulber C. A., texte, traduction, histoire. Cernautzi 1929, XVII, 2.
(2) *Ibid.*, XVII, 10, 11, 13.

THEOPHYLACT'S KNOWLEDGE OF LANGUAGES

In a recent note in *Byzantion* [1], Professor Baldwin argued against the common inference that Theophylact Simocatta was ignorant of Latin. His argument was based mainly on a re-interpretation of Theophylact's statement that the Slav leader Mousocius was τὸν λεγόμενον ῥῆγα τῇ τῶν βαρβάρων φωνῇ [2], but this argument was bolstered by general references to Theophylact's wider linguistic interests [3]. In this note I propose to examine the evidence for Theophylact's linguistic interests, before turning to the specific phrase used of Mousocius.

The attribution to Theophylact of wide linguistic knowledge is an old heresy [4], which is founded on his explanations for a few foreign words. Theophylact's remark that the Persian title δαριγβεδούμ was equivalent to the Roman title *curopalates* [5], does not prove that Theophylact knew Persian. Theophylact's source for this passage was an easterner [6], perhaps a Persian ambassador, who could have provided this detail about Vahram Tchobin's rank and its place in the administrative hierachy. Equally, Theophylact's explanation that the Turkic name or title Βοοχολαβρᾶ [7] was equivalent to μάγος in Greek does not indicate that Theophylact knew one of the nomad languages [8]. In his digression on

(1) *Theophylact's knowledge of Latin*, in *Byzantion*, 47, 1977, pp. 357-360.

(2) THEOPHYLACT, VI, 9, 1 ; BURY, *HLRE(i)*, vol. 2, p. 171, n. 2, and Averil CAMERON, *Agathias* (Oxford, 1970), p. 79, concluded from this phrase that Theophylact was ignorant of Latin.

(3) BALDWIN, *art. cit.*, p. 358 : '... other linguistic interests displayed elsewhere by Theophylact, notably his preservation of the earliest specimen of Vlach'.

(4) N. IORGA, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine, IV*, in *Byzantion*, 2, 1925, pp. 245-248.

(5) THEOPHYLACT, III, 18, 12.

(6) At III, 18, 6, Theophylact refers to a Persian official from whom he had *heard* some information ; it is likely that this official provided Theophylact with the material for the section III, 18, 6-12.

(7) THEOPHYLACT, I, 8, 2-3.

(8) The Βοοχολαβρᾶ had been honourably received at Constantinople in 586 ; the Greek translation of his outlandish title would have been common knowledge.

the history of the Central Asian Turks, Theophylact notes that the river Til was normally called the Black by the Turks (9), and he explains the Chinese title *Ταϊσάν* as the equivalent for 'son of god' (10). Most of Theophylact's information in this digression was derived from a report of a Turkish embassy which had visited Constantinople in Maurice's reign, and it is likely that these two explanations of proper names were noted in the report.

Theophylact's decision to record these foreign names and titles is not evidence for linguistic knowledge or interest. In the sixth century, Roman officials and historians were particularly interested in the affairs of the great nations who lived beyond and threatened the empire's borders (11), but their wide ethnographic interests do not prove equally wide linguistic interests. Accounts of these nations inevitably required the explanation of some foreign or modern words and titles, both in the interests of clarity, and because a classicising historian was expected to be sensitive about the use of words that would have been unfamiliar to the hypothetical reader of the classical period (12). In Theophylact's case at least, linguistic sensitivity is virtually an affectation, and the literary ornament of his linguistic explanation is sometimes of greater importance for him than the particular foreign term being explained (13).

Theophylact's reputation for preserving the earliest specimen of Vlach is totally undeserved. The words in question are *τόρνα τόρνα*, which Theophylact says were spoken *ἐπιχωρίῳ γλώττῃ* (14). Since the context is a Roman campaign in the Balkans, probably near Beroe (Stara Zagora in modern Bulgaria), it would at first sight appear reasonable to interpret the words as an example of the local dialect, and so possibly of Vlach. This

(9) THEOPHYLACT, VII, 7, 13, *ὃν Μέλανα Τούρκοις ἀποκαλεῖν ἔθος*.

(10) THEOPHYLACT, VII, 9, 2, *ὅπερ υἱὸς θεοῦ ταῖς Ἑλληνικαῖς φωναῖς ἐνσημαίνεται*. On this, see P. A. BOODBERG, *Theophylactus Simocatta on China*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3, 1938, pp. 234-238.

(11) Witness Agathias' digressions on the Franks and Sassanians, and Menander Protector's information on the Central Asian Turks.

(12) For a good discussion, see Averil CAMERON, *op. cit.*, ch. 8, 'Classicism and Affectation'.

(13) This is most obvious in the periphrastic explanation for *Βοοκολαβρᾶ* (I, 8, 2-3): *εἰ δέ τι καὶ τῆς προσηγορίας τὸ σαφέστατον ὑπογλίχῃ μαθεῖν, παραυτίκα πρὸς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μετοχετεύσω τὸ ὄνομα. μάγον, ταὐτὸν δὲ φάναι ἱερέα, τὴν τῶν Σκυθῶν ἐπὶ τὴν εὐγενίδα μεταμορφοῦντες φωνὴν τῆς ἑρμηνείας τευξόμεθα*.

(14) THEOPHYLACT, II, 15, 9.

particular episode is, however, described more accurately and completely by Theophanes [15], who records the words as *τόρνα, τόρνα, φράτερ* ; he describes these words as spoken *πατρώᾳ φωνῇ*, 'in the hereditary tongue'. The word *τόρνα* was in fact a late-Roman army command, and is recorded in the late sixth-century handbook known as the *Strategicon* of Maurice [16]. Theophanes' reference to the words is thus correct, 'the hereditary tongue' designating Latin, the traditional language of the army, whereas Theophylact's *ἐπιχωρίῳ γλώττῃ* is a loose and unclear equivalent which should not be interpreted as designating a local dialect [17]. The use of *ἐπιχώριος* to designate *τόρνα* is certainly not an example of precise terminology or linguistic interest on Theophylact's part.

The only evidence for Theophylact's alleged knowledge of Latin is in his explanations for certain administrative or technical terms [18] ; these terms were part of contemporary military-bureaucratic official vocabulary and so, as non-classical words, they required explanation from the high-class historian. The explanations indicate that Theophylact was familiar with official jargon, not that he knew Latin. The particular phrase which Theophylact uses of the Slav Mousocius, *τὸν λεγόμενον ῥῆγα τῇ τῶν βαρβάρων φωνῇ*, does not prove or disprove his knowledge of Latin. Some barbarians did call their leaders *rex*, as was noted by Procopius (*Bell.*, V, 1, 26), *ῥὴξ ... οὕτω γὰρ σφῶν τοὺς ἡγεμόνας καλεῖν οἱ βάρβαροι νενομίκασι*, a statement that certainly does not prove that Procopius regarded *rex* as a

(15) THEOPHANES, p. 258, 10-21 ; comparison between their versions reveals that for this particular episode Theophanes was not following Theophylact.

(16) *Strategicon*, III, 5, 8 (ed. Mihaescu). This was noted by Nasturel in *Byzantino-Bulgarica*, 2, 1966, pp. 217-219, although Nasturel constructed a complicated, and philologically unsound, argument to prove that the actual words spoken were in fact Vlach, and that they merely sounded like the military command *τόρνα*.

(17) Examples of similar expressions show that *ἐπιχωρίῳ γλώττῃ* does not necessarily, or even primariiy, denote local speech or dialect : THEOPHYLACT, II, 4, 1 *ἣν σύνηθες Ῥωμαίοις τῇ ἐπιχωρίῳ φωνῇ τοὔλδον ἀποκαλεῖν* (in an eastern military context) ; NICEPHORUS, *Historiae*, London Ms. (ed. L. Orosz, Budapest, 1948), B6, l. 25-26 *βουκελλαρίους δὲ τούτους ἐπιχωρίῳ διαλέκτῳ ἐκάλουν*. In these examples, where *ἐπιχώριος* is used of military terminology, its sense is 'native Latin'.

(18) See CAMERON, *Agathias*, p. 154, for a list, to which BALDWIN, *art. cit.*, p. 358, n. 5, added *πραίτωρ* ; Baldwin singled out Theophylact's failure to explain the Latinism *φαμιλία* (VI, 5, 15), but the term only occurs in the quotation of an imperial letter where the context precludes an explanation.

barbarian rather than a Latin word (19). Theophylact's reference to *rex* has the same sense as Procopius' remark, and it might even be a literary reminiscence of the Procopian passage : it is improbable that the Slavs, who were renowned in the sixth century for their lack of leaders (20), would in fact have used the technical term *rex* to designate an *ad hoc* military commander. Theophylact or his source has incorrectly applied the term to Mousocius.

One has to conclude that there is no firm evidence for or against Theophylact's knowledge of Latin. As a well-educated, high-ranking lawyer and bureaucrat (21), he might have picked up some Latin, although this was no longer essential for an administrative career. On the other hand, the absence from the *Historiae* of any sign of wide linguistic interest, and the imprecise terminology (such as ἐπιχώριος) used to describe particular words, suggests that Theophylact did not trouble to learn Latin, and that his knowledge was restricted to official terminology (22).

Merton College, Oxford. L. M. WHITBY.

(19) CAMERON, *Agathias*, pp. 79-80 and Appendix J, pp. 151-153, demonstrates Procopius' interest in Latin.

(20) On the absence of a unified social or political system among the Slavs, see PROCOPIUS, *Bell.*, VII, 14, 22 and MAURICE's *Strategicon*, XI, 4, 1, 12.

(21) He was *referendarius*, city prefect, and probably θεῖος δικαστής, see GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure I* (Paris, 1922), p. 88, no. 247.

(22) Theophylact's use of titles is less precise than claimed by Baldwin : although Theophylact correctly used *rex* for the Lombard king (VI, 10, 13), he indiscriminately used *Kaisar* as well as *basileus* and *autocrator* for the Roman emperor.

CHRONIQUE

CONTINUITY AND DISCONTINUITY IN BYZANTINE HISTORY

The article by a gifted German Byzantinist Günter Weiss on the continuity of the social structure of Byzantium (1) opens, in a sense, a new stage in the development of Byzantine studies.

This does not mean that the concept of Byzantine continuity is a new idea. Quite the contrary. It is to be found, in different shape, in the works of the most eminent representatives of contemporary Byzantine scholarship, beginning with P. Lemerle, H. G. Beck or H. Hunger. It is to be found as well in histories of Byzantine civilization – from Ph. Kukules's corpus, fantastically abundant in its material, to A. Guillou's survey, the most modern in its techniques of presentation. It is to be found in much research on literature and the visual arts in which this concept takes the shape of a theory (contradictory in its formulation if consistent in its core) of permanent revival, which starts already with Constantius I and

(1) G. Weiss, *Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur*, in *Historische Zeitschrift*, 224 (1977), 529-560. Several years later, a collection of papers appeared under the title "Byzantium and the Classical Tradition" (Birmingham, 1981) dedicated to the same subject. Weiss's article is mentioned there once, by Averil Cameron (p. 205, n. 3), who haughtily defines it as operating at a very high level of generality. The authors of the Birmingham collection defend various points of view, from R. Bolgar who finds the origin of Byzantine cultural development in Greece and Rome to C. Mango who stresses the discontinuity of Byzantine development and the catastrophe in urban life at the seventh century. (The same idea was presented by Mango in his *Byzantium. The Empire of New Rome* [London, 1980], esp. pp. 60-87.) Unfortunately, the "high level of generality", that is the understanding of the problem, so precious in Weiss's article, is attained neither by those who accept his idea nor by those who reject it. Lest we drown the logic of argumentation in the water of footnotes, we will give further references only to works that are especially important for our argument and try to avoid citing widely known books and articles as well as those quoted by Weiss.

stretches through the Macedonian and Comnenian renaissances to the Palaeologan epoch. One even might suggest that the idea of Byzantine evolution, represented most brilliantly in western historiography in the work of the late G. Ostrogosky, never received so general an acceptance as did the concept of continuity : the theory of evolution either remains incomplete and limited, that is encompassing only occasional and discrete aspects of human life, or reduces that evolution to a sinusoid, a curve that oscillates between two extremes (this latter approach is especially typical of the monograph of H. Ahrweiler referred to below (see n. 67).

This being the case, why do we dare to describe Weiss's article as "opening a new stage" ?

The difference between it and the works of his numerous predecessors and supporters of the concept of continuity does not inhere in its tenets or subject-matter but in its investigative methodology : if Weiss' predecessors regarded the idea of continuity as an axiomatic and a priori statement, as a natural starting point of the whole Byzantine system, Weiss was the first in western historiography to undertake the task of proving the thesis of "the continuity of the social structure" in the transition from Antiquity to the Byzantine Middle Ages. He is a steadfast adherent of the concept of continuity, yet nonetheless the necessity to prove what until recently was regarded as axiomatic shows in itself how relative this steadfastness has become.

Having reached this point we need two historiographic notes. First, when we recognize that it was Weiss' initiative to pose this question, we mean the question in its general form. So far as specific and particular case are concerned, criticism of the theory of evolution from the standpoint of the concept of continuity is frequently made : it will suffice to recall J. Karayannopulos' hot polemics against Ostrogorsky's idea of a social, demographic and administrative upheaval of the seventh century (see for instance his article cited below, n. 65). However, Karayannopulos' polemics dealt with factual interpretation, while Weiss raises a theoretical and methodological question. Secondly, having used the momentous word "first" we added the qualifying phrase "in western historiography". Regretfully Weiss, a very well-read scholar, missed the works of M. Ja. Sjuzjumov, who had developed, in a crisp and consistent way, the concept of Byzantine continuity (2).

(2) See above all M. Ja. SJUZJUMOV, *Nekotorye problemy istoričeskogo razvitija Vizantii i Zapada*, in *VizVrem*, 35 (1073), 3-18. On the concept of continuity in

Before we turn to the essence of the problem, we need to make one more preliminary remark. There are two strains of mind, including the scholarly mind : one is that of Aristotle and Linnaeus, which categorizes and analyzes, dividing reality into the maximum possible number of genera, families, species and sub-species and creating an ordered list of the phenomena of reality ; the second one is emotional and intuitive, aiming to perceive reality in its wholeness, at the construction of a functioning model of the world. A talented chess player, by observing a situation on the board, is capable of doing what no chess-playing computer can yet do – instead of an analytical calculation of possible variations, move after move, he makes a judgement on the situation in its entirety. The conflict of these two strains of mind forms the basis of Shakespeare's tragedy "Othello" : Iago, the bearer of the sober analytic mind, forces Othello to leave his habitual way of emotional and integrating evaluation, based on the principle of truthfulness and honor, and move to the weighing of separate particles of reality ; having lost the integrity of view and the borderline between verity and verisimilitude, Othello ruins his world and is ruined together with it. In the view of the author of "Othello", the analytical approach and the emotional and intuitive evaluation stand in tragic confrontation, while for scholarly speculation, this confrontation, even if we assume its existence, is not tragically irreconcilable. Rather, we encounter the two sides of the scholarly mind, intertwined with each other and, in an ideal way, supporting each other. Among Byzantinists Beck seems to be the only one who accepted, although not without certain hesitation, the value of the emotional and intuitive approach, when he launched the paradoxical idea that the scholar in the Byzantine field might successfully learn from a writer of fiction (3). Marina Cvetaeva, a Russian poetess, was more consistent in this point when she supposed Pushkin the writer to have more profound vision and provision than Pushkin the historian when dealing with the same material (Pugachev's mutiny) (4).

Sjuzjumov's earlier works – Z. V. UDAL'COVA, *Sovetskoe vizantinovedenie za 50 let* (Moscow, 1969), 201-5. Weiss disregards the problem of struggle between two social groups – the landlords and the urban elements supported by the state and its bureaucracy – over the heritage of Antiquity, which forms the core of Sjuzjumov's views. Weiss's continuity is a metaphysical phenomenon without any connection with human or class passions.

(3) H. G. BECK, *Byzantinistik heute* (Berlin, New York, 1977), 26 f.

(4) M. CVETAEVA, *Moj Pushkin* (Moscow, 1967), 153-60.

Weiss' article is written in an analytic and categorizing manner, and we should acknowledge that Weiss, although yielding to Sjuzjumov in priority, is superior in the logical strength of his dissection. The separate phenomena he considers are sharply divided into three major groups substantially distinguished from each other : 1) those phenomena regarding which it is impossible to conclude, decisively and simply, whether or not they underwent structural changes, 2) those that underwent non-essential changes, and 3) those that preserved traditional characteristics. Eventually we shall try to monitor Weiss' analysis and even question the provocativeness of his methodology, but to begin with we shall attempt to translate the problem onto an emotional and intuitive plane. Let us, without sophistry, make a trip from a Hellenistic or Roman polis based on Hippodamus' town-planning to Byzantine Corinth where the streets have formed a medieval network ; from an ancient temple in which major religious liturgies were located outside the shrine we step into a Byzantine church that accomodates the believer inside its microcosm ; let us abandon the antique theater with its dramatic tension and emphatic immorality and delve deeply into the edifying and silent reading of a paterikon inside a monastic cell ; let us say farewell to the philosophic tolerance of the Athenian university and plunge into theological disputes aimed at a search for truth assumed to be as unique as God or the emperor. Will an unprejudiced observer, after such a speculative journey, continue to insist on the structural unity of Antiquity and Byzantium, on Byzantine continuity ?

Admittedly, this is only a popular view. And it is the popular view, too, of Byzantine painting which, to layman generally means the flat, unmodelled figures with disproportionate bodies and hanging feet of Russian icons. Yet to most specialists it means a more or less degenerate classicism (5). This is in part the fruit of their training : the major historians

(5) For a critique from this point of view see Christopher WALTER, *Style an epiphenomenon of ideological development in Byzantine art*, in *Résumés der Kurzbeträge, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien 4.-9. 10. 81*, unpaginated. Walter dares to propose that "it may be that use of the Antique in Byzantine is a deviation". In all future accounts of the change from Classical to Medieval forms, the positive notion of the spectator's "rhetorical" contribution to a work of art – evident in literature no later than the sixth century – must be substituted for the negative idea of a loss of interest in realistic detail or of technical incompetence on the part of the artist. See especially J. ONIANS, *Abstraction and Imagination in Late Antiquity*, in *Art History*, 3 (1980), 1-24.

of Byzantine art have had fine training in Classical Archaeology (in the broad, German sense of the term), a background which provides fixed standards against which to measure the "achievements" of the younger culture (6). Its content and style are thus approached as if Byzantine art were a cadet branch of the Greco-Roman world.

Even more urgently the idea of *mimesis*, of imitation, is implanted with regard to Byzantine written documents : not only were Byzantine writers regarded as having coped with the same material, with the same set of rhetorical vehicles as their more successful ancestors, but also Byzantine theology was no more than a shoot from the tree of ancient philosophy. The eye of the specialist is capable of distinguishing below such a varied surface inpeccable signs of *mimesis*, identity and continuity. Our journey to Byzantium can be easily proclaimed a fraud.

But anyway, right or wrong, emotion and intuition are no proofs. They are, however, the necessary premises of any rational argumentation. If the images of Antiquity and Byzantium stand in emotional confrontation to each other, does it not mean that a mysterious error slipped into the list of phenomena established by Weiss ?

Weiss proceeds from the assumption that three types of social development can take place : 1) the preservation of the structure (*Gleichbleiben der Strukturen*) both in single aspects of human activity and in the whole system (*Gesamtgefüge*) of society, 2) alterations that have no qualitative significance and affect only certain external events while the substantial structure (*Grundstruktur*) remains the same, and 3) a change in structure (*Strukturwandel*) (p. 530).

With a slight difference, M. Weithmann introduces the same three categories : continuity, discontinuity and transformation. Continuity is defined as a stable connection (*der stetige Zusammenhang*) of historical structures, discontinuity – as a rupture or dissolution (*Abbruch*, *Auflösung*) of forms and structures, and transformation – as an alteration (*Wandel*) which does not affect "the fundamental structure of society, economy and culture" (7).

(6) Similarly "imperialistic" and, in our view, misleading judgements are made about the degree of Byzantine influence on Western Medieval art. It is no accident that those scholars who have most assiduously pursued the strain of Antiquity in Byzantium bulk large among those who seek to identify the Byzantine strain in the art of the medieval West.

(7) M. W. WEITHMANN, *Strukturkontinuität und -diskontinuität auf der griechischen Halbinsel im Gefolge der slavischen Landnahme*, in *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, 2 (1979), 141 with a reference to Weiss (p. 142, n. 2).

It must be stressed at once that the distinction between preservation or continuity, on the one hand, and alteration or transformation, on the other, seems to be superfluous ; as a matter of fact, over a sufficiently large span of time alterations within certain aspects of life are unavoidable ; a society cannot stay completely faithful to itself throughout a long period, although (needless to say) not all alterations amount to a structural change. The methodological value of Weiss's statement consists, in our view, in the fact that he draws attention to the great divide between qualitative (structural) changes and superficial alterations that do not affect that structure.

To put it differently, the task is to elucidate whether the transition from Antiquity to Byzantium was followed by qualitative changes of structure or only by superficial alterations in particular aspects of life. In order to advance the solution of this problem, we need to distinguish within it a series of sub-questions.

1) What should be called a structural change ? According to Weiss' definition, it is "a transformation of the essential forms and functions (*Erscheinungsformen und Wirkungsweisen*) of social relationships" (p. 530). Being dissatisfied with this sweeping definition because of its vagueness – since actually the judgment remains arbitrary regarding what is essential and what is not – we venture to specify it. We assume that the transition from Antiquity to the Middle Ages in the Western Mediterranean is an established fact. It is well known that since F. K. Savigny "Romanicistic" historiography has denied or limited the "substantiality" or "qualitative character" of this transition ; that the idea of a gap ("caesura") between Antiquity and the Middle Ages was refuted by A. Dopsch and that until recently early medieval towns have been treated as a direct heritage of the antique municipium ; that even the adherents of the concept of the caesura differ in their chronological definition of this event ; and that the Pirenne School has moved the "medievalization" of the Mediterranean to the time after Muhammed. All this is true, but this is not the time or place to rekindle this old and trite discussion. Our essay has a more modest purpose. It can be put as follows : If the transition from Antiquity to the Middle Ages in the West is to be recognized as a change of structure, then the transition in Byzantium was likewise a structural change. In other words, both events should be judged by identical criteria.

2) What was the structure of Antiquity ? In all probability, the most appropriate definition would understand it as an urban social structure, that is based on the polis or municipium, in which structure the existence

of the city as the prime social unit determined both the forms of ownership, the relationship of social groups or classes, the nature of microstructures (microgroups) and the ideological, socio-psychological, religious and esthetic self-consciousness of society. If this definition is appropriate, the problem of structural change appears prima facie to be a question about the fate of the late antique city at the time of transition to the Byzantine era.

3) How did this structural change proceed ? Formulated in such a way, this sub-question needs an additional explanation. It is possible to conceive this change as a more or less momentary negation of the previous structure ; once past, the main features of the old system were never revived. It may be put in a quite different way : let us assume that the negation was not "final" and that after a period of time destroyed or suppressed phenomena begin (partially) to recover, though in a new or altered shape. Thus, Western Mediterranean underwent a period of "disurbanization" that, in its turn, gave way to the rise of medieval towns. Had we chosen for our analysis only the extreme points – in this case the fifth and sixth centuries, on the one hand, and the tenth to the eleventh centuries, on the other – and neglected the gap between the extremes, we would have been a victim of aberration as if the continuity of urban life were not interrupted altogether, except for alteration of casual forms. The same might be said both of patterns of great land ownership and peasant dependance : among various forms of medieval peasant dependance one finds many analogies – both terminological and factual – to the ancient *servi* and *coloni*. In other words, the problem cannot be posed in this form : are traditional ancient social phenomena in Byzantium to be discovered at arbitrary stages of Byzantine history ? It must be posed in a different way, that is, first and foremost, whether it is feasible or not to discover in Byzantium a particular moment in time when the downfall of the ancient social structure, the gap or caesura between the latter and the structure of the medieval centuries, became evident.

4) What should be seen as the point of change or transformation ? This sub-question should also be explained. Since social and cultural processes are usually not momentary or instantaneous but on the contrary protracted, it remains questionable, which point on the span is to be accepted as the point of transformation. In order to make this sub-question specific, let us ask, for instance, what event must be understood as marking the Christianization of society – the inception of Christ's mission or the consistent reorganization of society according to the principles of

Christianity ? Or another question : when was the transformation achieved – by the beginning of the crisis of the antique polis noticeable already in the fourth century B.C. or in the vanishing of the polis from the social system ? It seems that the transformation of structure, as well as the alteration of particular forms, is to be located at the point at which a particular process is already realized, when it has implanted in society and not at the moment when its first sprouts appear.

Weiss did not express explicitly his attitude toward these sub-questions. He did not draw a border-line between the Early Medieval West and Byzantium ; he did not define the social structure of Antiquity ; looking for parallels between Byzantium and Antiquity he was ready to turn toward the period after the beginning of the ninth-century "Renaissance" while neglecting the so-called Dark Ages that followed directly after the Protobyzantine (Late Antique) epoch ; finally, he did not determine the point of change and infrequently took the start of a process for its realization. This compels him to find "the transformation" still within the framework of Antiquity even though the new existed at that time only in embryo.

The concept of continuity, inevitably, compels us to weigh medieval Byzantium against the model imitated and gives the impression that there were not two equal societies but a genuine original and a distorted copy. The judgment about quality becomes introduced in our vision of the human past. According to prevailing scholarly opinion, that which is the most classicizing in the Byzantine heritage represents the best quality and is, by extension, the most worthy of study. The highest praise for it is to acknowledge it as *all' antica*. One recalls the words attributed to Sir Arthur Evans, the excavator of Knossos, when he visited Sopoćani : "I have looked upon the face of ancient Greece".

Even if, as we shall try to demonstrate, the "classicist" approach is a historiographic error, it is only human. We see what we want to see or at least we remark that which we recognize. And Continuity or its antithesis, Discontinuity, is what art historians have looked for. The present writers are no less culpable : we have no word to characterize culture after the caesura other than as the antithesis of Continuity. For now it will suffice to specify the post-diluvian features of the structure and culture of Byzantium. But even the time comes to label it, the name must be something *sui generis*. The problems attaching to the application of the term Renaissance to Byzantine art are well known and discussed further below. The term Medieval, of course, is one first applied to the West :

etymologically it implies a period between two others, *i.e.* Antiquity and the modern world. But Byzantium was no such "sandwich". No state, certainly no Greek state, followed the Byzantine Empire. "Metabyzantine" art cannot be treated save in terms of the impact of its Turkish context and its "openness" to Western European, particularly Italian, influences. Significantly, this lexicographical difficulty is all-pervasive in writings on Byzantine art. There are no autonomous terms for many of the architectural forms that evolved in and after the seventh century. We have no universally accepted terminology for capitals after the Justinianic basket-capital ; we lack any consensus as to the words to be used in describing the ornament of Byzantine manuscripts decorated throughout the major portion of Byzantine history.

It is easy to note that we are guided by different methodological prerequisites. Bearing in mind this methodological difference between Weiss and ourselves let us investigate the problem itself.

1. Structural Change in Ancient Society and its Socio-Cultural Sequels

a. *The Fate of the Late Antique Polis.*

The image of Byzantium as a deeply urbanized land, in no way differing in this respect from the Late Roman empire, is strongly rooted in historiography. In its time, this concept was coherently and clearly coined by A. P. Rudakov and M. Ja. Sjuzjumov. In 1954, one of us endeavored to question this traditional idea and maintain the opposite opinion, namely : by the eighth century the late antique polis both in Greece and Asia Minor (with few exceptions) ceased to exist in fact, and that the medieval town was in the process of reviving in Byzantium only from the middle of the ninth century on, slowly to begin with but from the eleventh century, quite rapidly. These conclusions were based primarily upon archaeological and numismatic data (8). E. Kirsten and D. Zakythinos in their respective paper and co-paper for the Byzantine congress at Munich, came independently to similar conclusions, whereas most Byzantinists retained traditional views. Surprisingly Ostrogorsky

(8) A. P. Kazhdan, *Vizantijskie goroda v VII-XI vv.*, in *Sovetskaja archeologija*, 21 (1954), 164-88. See now Ch. Bouras, *City and Village : Urban Design and Architecture*, in *JÖB*, 31, 1981, 611-653.

was among the most consistent critics of this idea [9], despite the fact that in his concept of evolution, as well as in the theory of the Byzantine disurbanization, it was precisely the seventh century that played the crucial role ; the only difference was that for Ostrogorsky the seventh century was the period of creative activity of Heraclius and Heraclides, while the new theory emphasized the downfall of the urban life. Be it as it may, the spell of traditional opinions was so influential, that "urban stability" continued to be reckoned a peculiarity of Byzantium in contrast to the Early Middle Ages in the West.

Weiss touches upon this problem twice. He acknowledges that cities were "the most significant political, economic and cultural units (*Einheiten*)" in the Roman empire of the first and second centuries (p. 546). From the third century onward begins that slow process of degeneration of the municipal self-government that finds its culmination in "the Byzantine imperial legislation of the tenth century" which abolishes this institution (p. 547). Let us be precise : what Weiss means is not imperial legislation in general but a single novel issued by Leo VI (no. 46) abrogating the privileges and duties of the curials. This novel is obviously contradicted by a series of facts of the tenth through the twelfth centuries that demonstrate urban councils in action [10]. This slight correction, however, is of no importance as far as the essence of our considerations is concerned ; it is relevant only in so far as it manifests Weiss' tendency to underscore the slowness and gradualness of social and political shifts.

Further, Weiss follows Kirsten and acknowledges the rurification of cities and the concentration of the populace around fortified *kastra*. But this was, according to him, no new process in the Late Antique period : the development "has its parallels already in Antiquity" (p. 548) ; "the crucial changes took place not at the transition from Antiquity to Byzantium, but already within the framework of the antique development" (p. 549). In this connection, Weiss did not use either archaeology or numismatics, although they suggest a quite different pattern.

This idea of Weiss corresponds to another, stated a little earlier, namely that Byzantine trade corporations were "doubtless" an institution that

(9) G. OSTROGORSKY, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, in *DOP*, 13 (1959), 47-66. Republished in his *Zur byzantinischen Geschichte* (Darmstadt, 1973), 99-118.

(10) A. P. KAZHDAN, *Gorod i derevnja v Vizantii v XI-XII vv.*, in *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines*, I (Belgrad, 1963), 37 f.

preserved the essence of antique *collegia* (p. 541). One could, perhaps, assert as flatly and categorically that western medieval guilds were a direct continuation of Roman collegia, if the caesura in the development of the town in the West did not thwart such a supposition. Therefore the crucial point to be elucidated is whether there was a caesura in the development of the early Byzantine city, and in light of our solution to this question, whether we should consider the Constantinopolitan corporation as belonging to the Late Antique or the medieval context (11).

So far as the cities in the Balkan peninsula are concerned, their decline at the end of the sixth and in the seventh century does not seem questionable – at any rate Ostrogorsky did not deny this. Recent works on the historical geography of Hellas and Thessaly make this fact even more obvious : the overwhelming majority or late Roman poleis recorded in this area either did not survive the sixth century (or ceased to exist on the seventh century, as Nea Anchialos did) or were drastically reduced in their size, as was Athens. Almost no traces of building activity are to be discovered in this region in the seventh through the first half of the ninth century. No earlier than the second half of the ninth or in the tenth century several ruined antique centers (such as Demetrias) are again mentioned in the sources available to us (12).

More intricate is the problem of the urban system in Asia Minor. S. Vryonis positively affirms that they were preserved throughout the whole of Byzantine history or, in any case, until the eleventh century (13).

(11) The corporations of the *Book of the Eparch* can be placed in the manifold pattern of the medieval guild system. Many theories exist connecting the western medieval town with its Roman predecessor – see for one L. A. KOTEL'NIKOVA, *Gorodskaja obščina v Severnoj i Srednej Italii v VIII-X vv. : dejstvitel'nost' rannego srednevekov'ja i antičnye tradicii*, in *Strany Sredizemnomor'ja v epochu feodalizma*, 2 (Gorkij, 1975), 60-72. We once again confront the task of comparison between Byzantium and the West.

(12) J. KODER, F. HILD, *Helas und Thessalia* (Vienna, 1976). On the cessation of building activity see p. 55, n. 90. See also A. P. ABRAMEA, *He byzantine Thessalia mechri tu 1204* (Athens, 1974). According to Abramea, only seven late antique cities in Thessaly survived the seventh century ; it is noteworthy that none of them is mentioned in sources preceding the beginning of the tenth century. We might expect them to revived on the old site. On the "ruralization" in the Balkans see now M. W. WEITHMANN, *Strukturkontinuität* ..., 156 f., on the urban revival – pp. 165-170.

(13) S. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth through the XVth Century* (Berkeley; Los

However, his concept contradicts the archaeological data recently collected by C. Foss who showed convincingly that 1) in the fourth to sixth centuries the cities of Asia Minor were retained their ancient shape ; 2) the majority of them was ruined, abandoned or sharply reduced in the seventh century ; and 3) their revival from the tenth century onward led to their restructuring on medieval principles (14).

Weiss' thesis concerning the continuity of the city, about its gradual change throughout the third to tenth centuries is not supported by the sources. On the contrary, they suggest a caesura very similar to that undergone by the western polis, albeit of a shorter duration.

b. *The Causes of the Decline of the Late Roman Urban System.*

Scholars who acknowledge the caesura in the history of East Roman cities used to connect it with an external factor, namely with enemy invasions. Foss developed this idea in its purest form, attributing the destruction of the polis in Asia Minor to the Persian invasion at the beginning of the seventh century. His explanation does not seem correct or, at any rate, sufficient. First of all, urban life in Asia Minor did not cease immediately after the Persian invasion but twinkled on until about the third quarter of the seventh century. Moreover, enemy invasion itself does not lead to the stopping of urban life : a recent investigation by C. Asdracha showed that in the thirteenth and fourteenth centuries only two towns in the Rhodopes were devastated, though this area was at that time the setting for incessant Turkish invasions as well as civil wars (15). The Persian encroachment of the early seventh century was of very short duration, and the Persians – unlike the Germanic tribes – had no radical animosity against urbanism. Finally, we should bear in mind that after the caesura of the seventh through ninth centuries the towns of Asia Minor reappeared in a *new* shape. In short, the invasions of the Slavs and Avars

Angeles, London, 1971), 6-24. Vryonis acknowledges as a phenomenon the ruralization of several cities at the end of the seventh and in the eighth century (p. 7) but not the urban crisis.

(14) C. Foss, *The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity*, in *English Historical Review*, 357 (1975), 721-47. See also his *Archaeology and the 'Twenty Cities' of Byzantine Asia*, in *Am. Journ. of Archaeology*, 81 (1977), 469-86. The process is particularly well studied for Sardis : see his *Byzantine and Turkish Sardis* (Cambridge, Mass. and London, 1976), 53-66.

(15) C. Asdracha, *La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles* (Athens, 1976), 174.

in the Balkans as well as the wars against the Persians and eventually the Arabs in Asia Minor could account for the catastrophe of the Late Antique urban system only because the preconditions for the "urban catastrophe" already existed.

This conclusion can be buttressed by the investigation of E. Patlagean who approached the problem from another direction. She demonstrated that the Protobyzantine city of the fourth to the beginning of the seventh century preserved its late antique pattern and even underwent a certain upsurge, this upsurge being however superficial, leading to an economic stagnation and degeneration of the principal institutions and traditional values ([16]). The blow provided by external events could, in such conditions, instigate the ruin of urban life.

c. *Change in the Type of Ownership and Class Domination.*

The "urban catastrophe" of the seventh century and the preceding stagnation of the Protobyzantine city had a double impact on the fate of the ownership of land. First, the relative share of urban property had already diminished between the fourth and sixth centuries. It still remains unclear to whom passed the property of the urban community and of the city land-owners. It is widely held that the great land-owner of a pre-feudal kind pushed out the owner of the urban type ([17]). Against this notion, the question of the consolidation of the small land ownership in the Protobyzantine period was raised in an acute form in G. Tchalenko's monograph ; it is even possible that early monasticism contributed signally to the expansion of small peasant land-ownership. Weiss states

(16) E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IVe-VIIe siècles* (Paris, 1977), 234 f. While stressing the decline and disappearance of a series of small cities, G. L. Kurbatov (*Osnovnye problemy vnutrennego razvitija vizantijskogo goroda v IV-VII vv.* [Leningrad, 1971], 46-79, 207) in fact comes to the conclusion that the "urban catastrophe" did take place. See also E. M. ŠTAERMAN, *Evoljucija antičnoj formy sobstvennosti i antičnogo goroda*, in *VizVrem*, 34 (1973), 13. She asserts that the dissolution of the ancient city is more typical and characteristic of the epoch of transition toward feudalism than the change in the correlation between the productive share of slaves and of *coloni*.

(17) See for instance G. L. KURBATOV, *Rannevizantijskij gorod (Antiochija v IV veke)* (Leningrad, 1962), 15-82. A more sophisticated presentation is to be found in his *Razloženie antičnoj gorodskoj sobstvennosti v Vizantii IV-VII vv.*, in *VizVrem*, 35 (1973), 19-32 ; he states there that city property was transformed into that of private persons, the Church, corporations and the state.

(p. 555) that in the fifth century monasticism played the same part as it did in late Byzantium, but as a matter of fact the situation was completely different : the Protobyzantine monastic communities originated in social dissent, in *anachoresis*, with the rejection of all the cardinal values of the late Roman establishment, and grew up as self-serving agricultural and artisanal units, while the monasteries and convents of the eleventh through the fifteenth centuries were primarily land-owners and exploiters of alien labor. Be it as it may, urban property disappeared in Byzantium after the sixth century, although it goes without saying that Byzantine city-dwellers often had their kitchen gardens, orchards, vineyards and even fields.

Secondly, the private property that had formed a real pivot of Roman society was to some extent limited in the course of later Byzantine development. This limitation had various aspects. Though the Byzantine village community did not become a stable, economically coherent unit, in its midst there developed the elaborate system of *iura in re aliena* as the Farmer's Law witnesses ; this system reached a scale unknown in the Roman state. Further, it is quite possible that a system of the supreme state ownership of land was established in Byzantium. This issue remains in dispute ([18]). The supreme state ownership of land was never embodied in Byzantine law but always remained a "custom". The well-known story of Justinian I who could not force a certain urban land-owner to sell his allotment to the emperor who wanted this land for the construction of St. Sophia, even though Justinian was able to throw the man into prison – this story testifies to the fact that by the sixth century this "custom" was not yet rooted. But at the turn of the tenth-eleventh century Basil II readily seized the estates of the biggest magnates. Then, by about the eleventh century arose various forms of semi-feudal ownership such as pronoia, solemnion, charisticium and so on. This type of ownership was limited to a period of three generations and was restricted (at any rate, during the first stage of development) to the land rent only, not the land itself. Like supreme ownership, the semi-feudal ownership was a matter of "custom", not legal theory : a typical example is provided by the Greek acts of the monastery of the Virgin Mary in Messina, in which the

(18) The primary objections to the theory of state ownership see G. G. Litavrin, *Problema gosudarstvennoj sobstvennosti v Vizantii X-XI vv.*, in *VizVrem*, 35 (1973), 61-74 and M. Ja. Sjuzjumov, *Suverenitet, nalog i zemel'naja renta v Vizantii*, in *Antičnaja drevnost' i srednie veka*, 9 (1973), 57-65.

relationships are usually formulated completely in terms of Roman property but in a single case a new medieval notion of *fion*, fief, breaks in (19).

Another change with respect to ownership is the transformation of the merchant's property into an ethically despised category ; Byzantium underwent this change alongside with the West. The Continuator of Theophanes relates the story of the Emperor Theophilos who ordered his wife's ship burned lest somebody might consider him as a *naukleros* (20). This story is a remarkable illustration of the enmity in the Byzantine social psyche toward the merchant's property. Such an action was hardly possible in Justinian's day.

Side by side with the dissolution of urban ownership a change in the forms of dependance took place. It is unnecessary to stress that slavery never disappeared in Byzantium, as Weiss righly notes (p. 536 f., 559), but nor did it vanish in Western Europe (21). However, the nature of slavery was significantly altered. We can leave aside the evolution of the institution of slavery, for Weiss acknowledges this evolution. The change in the role of slavery within the general social structure seems to be more relevant. At the time of Libanius and John Chrysostom slavery was an ordinary institution to be encountered at every step. The opening passage of Libanius's speech *On Slavery* was quoted many times ; there Libanius demonstrates how vital slavery was for the people of the fourth century. Chrysostom is rather sensitive to the situation of slaves, and in his oration *On Vainglory* the terms designating slaves are more numerous than any others, including God and father (22). Accordingly, legislation of the fourth to sixth centuries treated slavery as a burning issue and applied to it by and large the principles of the slave-owning law (23). Against this,

(19) A. Guillou, *Les actes grecs de S. Maria di Messina* (Palermo, 1963), 29 f.

(20) For an analysis of this tale see A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World* (London, 1973), 39 f. Toynbee contrasts the aristocratic disdain of trade expressed by Theophilos to the positive attitude of Muslim rulers.

(21) See above all Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 1-2 (Brugge, 1955 – Gent, 1977).

(22) John Chrysostom, *Sur la vaine gloire et éducation des enfants*, ed. A.-M. Malingrey (Paris, 1972). See calculations in A. Kazhdan's review in *VizVrem*, 37 (1976), 274 f.

(23) Z. V. Udal'cova, *Položenie rabov v Vizantii v VI v.*, in *VizVrem*, 24 (1964), 3-34, G. E. Lebedeva, *Kodeksy Feodosija i Justiniana ob istočnikach rabstva*, in *VizVrem*, 35 (1973), 33-50 ; 36 (1974), 31-44.

references to slaves in the seventh to the first half of the ninth century are very few, and the Farmer's Law inaugurates a new norm – the slave's own responsibility for delict. After an ephemeral revival of the slave-owning relationship around the tenth century (24) slavery disappears almost completely from the Byzantine sources, and the terms that previously had designated slaves as well as derivatives from these terms would be used for a broad range of social interconnections (25).

As for other Protobyzantine forms of dependence, they were consigned to oblivion so that the Greek terminology in the *Basilika* referring to the agrarian population appears senseless and deprived of real content (26). The term *paroikos* which in Justinian's law had had the meaning *colonus*, re-acquired, by the ninth century, its Biblical significance of "sojourner". Only after the ninth century did a new terminology of dependence begin to be coined which reflected a medieval type of relationship.

d. *Change in the Social Structure.*

The ancient community was socially very variegated, one might say graduated : it consisted of various orders or status-groups, adherence to which was determined not only by actual wealth or actual power. Nobility and social prestige originated not exclusively in wealth and power, but also in an inherited status that depended upon man's affiliation with a certain ethnos and urban community, with an *ordo*, a professional stratum and so forth. Freedom itself was graduated, oscillating between a full legal loss of personality (slavery) through a number of transitional stages (freedmen, dependent agrarian populations, non-citizens with reduced rights and so on) up to civic equality. The social development of the fourth to sixth centuries displays contradictory trends : with a tendency to simplify the social structure which already found its echo in Caracalla's edict of 212 and corroborated by lively social mobility in the Protobyzantine world (Weiss has every reason to emphasize this mobility), another tendency became evident – that of consolidating in law

(24) Besides the article of R. Browning (not Brauning !) cited by Weiss see also A. KAZHDAN, *Raby i mistii v Vizantii IX-XI vv.*, in *Učenye zapiski Tul'skogo Pedagogičeskogo Instituta*, 2 (1951), 63-84.

(25) H. KOPSTEIN, *Zur Sklaverei im ausgehenden Byzanz* (Berlin, 1966), 31-55.

(26) N. CONSTANTINESCU, *Réforme sociale ou réforme fiscale*, in *Académie Roumaine. Bull. de la section historique*, 11 (1924), 99. Constantinescu's observations have been neglected by scholars.

the separate existence of multifarious groupings such as *curiales*, members of *collegia*, "free" and "unfree" *coloni*, etc. ; side by side with the traditional distinction between privileged and those who did not enjoy civil equality, a new categorization of society was established, as Patlagean demonstrated in the above-cited book – that of the rich and the poor. In other words, the social structure of Protobyzantine society was tinted with traits of a transitional epoch.

A remark has to be made in this connection. A land-owning aristocracy existed in the Late Roman Empire that is sometimes identified with the feudal lords of the approaching medieval world. According to Weiss, the transition to feudalism was slow and gradual (pp. 535-7) and began already within the framework of Antiquity (p. 535). It remains unexplained, however, whether Weiss's statement refers to the East Mediterranean only or to the West as well, where, accordingly, Germanic tribes should have met either already established feudal relationships or, at least, feudalism in the making. The last supposition would have been a revived "Romanicistic" concept of the genesis of feudalism which is hardly acceptable nowadays. We need to ask, therefore, how relevant are the arguments that allow a description of the land-owning aristocracy of the fourth to sixth centuries as a feudal one or one in a state of feudalization. Large-scale land-ownership (in some cases on an even greater scale than in the Late Roman Empire) has been known in Rome during the Principate, if not already during the Republic. The transition from the slave-owning *villa* to the *latifundia* based on the labor of dependent *coloni* [27] is a *pium desideratum* rather than a proved fact. especially in the eastern half of the Empire, where it is barely possible to discover both the early slave-owning *villa* and the later "feudal" *latifundia* [28]. Moreover, the senatorial landed aristocracy of the fourth to

(27) This idea was launched thirty years ago by E. M. Štaerman, *Krizis rabovladel'českogo stroja v zapadnych provincijach Rimskoj imperii* (Moscow, 1957), 98-117. Translated into German as *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des Römischen Reiches* (Berlin, 1964). Recently (see above, n. 16) she has emphasized another aspect – the replacement of the urban form of ownership by the ownership of the village community.

(28) It is worth noting that even an article of I. F. Fikhman, *U istokov krupnogo zemlevladenija v Oksirinche*, in *VizVrem*, 38 (1977), 12-18, thoroughly equipped with documentary evidences, presents – contrary to the author's design – only very vague information about the traces of large estates in papyri of the fourth and beginning of the fifth centuries.

sixth centuries was a social stratum evidently directed toward the past. Both in the sphere of politics, in the ideal of behavior, in ideology, and in religious life the stratum was constantly looking backwards (29). Its links were with the *ordo senatorius* of Antiquity, not with the *nobilitas* of the Middle Ages, and the private power that it wielded consisted of the remnants of the ancient regime (both private retinues and private prisons were well known in large slave-owning estates in ancient Rome) rather than harbingers of the new order.

It must be emphasized at this point that the senatorial land-ownership played a much more considerable part in the West than in the Orient (30), where social mobility kept growing and a different type of ruling class came to predominate – the man not credited with noble origin nor with devotion to traditions, who enjoyed social prestige not on the basis of his private power but in respect to his participation in public authority.

Needless to say, the problem of the social nature of the ruling class in the Protobyzantine empire of the fourth to sixth centuries can not be solved in two sentences. The prerequisite for such a solution is the elaboration of the criteria of judgment. At any rate, in the present state of our knowledge any attempt to maintain that the Protobyzantine aristocracy had already possessed any salient feature of feudalism appears to be a failure.

The development that followed in the seventh to ninth centuries led to a simplification of the structure of society (31) : the role of slavery decreases, the colonate vanishes as well as other juridical categories of the late Roman agrarian population, the contest between the provincial city and the countryside dies out. On the one hand, there was formed a relatively uniform mass of agrarian populace obliged to carry out state duties or services, including military service, and on the other a vertically mobile

(29) J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court. A.D. 264-425* (Oxford, 1975), especially 30 f.

(30) M. T. W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire* (Oxford, 1972), 170.

(31) A. P. KAZHDAN, I. S. ČIČUROV, *O strukture vizantijskogo obščestva VII-IX vv.*, in *Vizantijskie očerki*, 3 (1977), 119-24. Recently D. M. GORECKI, *The Heraclian Land Tax Reform : Objectives and Consequences*, in *Byzantine Studies / Études byzantines*, 4 (1977), 142 f. described the period of the Heraclian dynasty as "an unprecedented boom for the Byzantine farmer class", while from the reign of Leo VI "the large *latifundia* began to grow rapidly at the expense of small property".

ruling class, that replaced the senatorial aristocracy. The latter process can be recognized already within the chronological framework of the Roman empire. Only from the mid-ninth century on the growth of the land estates began anew and eventually grew more intensive, being accompanied and interconnected with the shaping of the class of dependent peasants and a semi-feudal ruling elite (32).

Had we considered only the extreme points of the process, we would have noticed the Roman senatorial aristocracy and the Byzantine *dynatoi* from the tenth century onward, the Roman *colonus* and the Byzantine *paroikos* ; by so doing, we indeed could have cherished an illusion of stability, of continuity. If we acknowledge, however, that the ancient senatorial nobility had left the scene by the seventh century, that the traces of great land ownership could be detected only in hagiographical legend, that noble origin and wealth ceased, for a certain span of time, to be appraised as social values – if we acknowledge all this, the idea of slipping from the Protobyzantine social structure into the "medieval" or "feudal" order of tenth-century Byzantium will appear no more (or less) evident than the corresponding continuity of western medieval society with the Roman world.

e. *Microstructures*.

The issue of microstructures is not touched upon by Weiss at all, whereas their change during the transition from Antiquity to Byzantium appears remarkably conspicuous. The differences between the ancient and Byzantine family is striking : Hunger has already demonstrated that the Byzantine family was an incomparably more stable unit than the preceding Roman one (33). It might be appropriate to stress that in the sixth century its transitional traits are still evident, and only later did the family

(32) So far as the sources of the eighth and ninth centuries are concerned the evidence is scanty and questionable : the much discussed *proasteia* of St. Philaretes which Weiss (p. 546, n. 55) equates with late Roman villae is no more than an embellished hagiographic fairy tale – we have to bear in mind that all Philaretes' lands were located within the borders of the single village of Amnia ; Danielis, whose story Weiss (p. 537, n. 32) uses to prove the thesis of the continuity of slavery, was the lady of a "considerable part" of the Peloponnese who ruled there "as a sovereign and queen", *i.e.* a semi-independent ruler.

(33) H. HUNGER, *Christliches und Nichtchristliches im byzantinischen Eherecht*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 18 (1967), 305-25.

acquire a truly Byzantine pattern. Hunger attempts to explain this phenomenon, as well as other shifts in Byzantine society in terms of Christian influence. The aforementioned book by Patlagean allows one to see the evolution of microstructures as part of a wider range of changes caused by or connected with a general trend toward social atomization.

This fragmentation was a natural result of the dissolution of the polis and the entire system of social links embodied in the polis. Along with the polis and its political and cultural manifestations the polis' organization of mutual help died out as well as clan relationship. At the threshold of the fifth century John Chrysostom equally inveighed against the polis' system of spectacles and its values and the clan traditions (see above, n. 22). He rejects social links in favor of another microstructure, the family, the most individualistic social unit.

The Byzantine conceived of himself primarily as a member of a family ; microgroups at a higher level such as the village community, the professional guild and so on, were divided into family cells that functioned as main economic units. Moreover, in the end even the family appeared insufficiently atomistic. The ultimate aim was celibacy, the disruption of family links, detachment of the self from society. The monastery that was supposed to complement such a final end on earth acquired in Byzantium a consistently individualistic tinge : the *koinobion* that played the predominant role at the early stage of monastic history, later surrendered to cellular organization, and in this evolution the private activity of monks, including the acquisition of property and drawing-up of wills, was signally advanced (34).

Again certain reversions toward older tendencies can be noted : during the eleventh and twelfth centuries clan links again grew palpable, at least in the aristocratic milieu. Weiss (p. 545 f.) notes the revival of clan names, and describes this is a "superficial discontinuity" ; we surmise that the word "superficial" (*äusserlich*) is introduced here only because Weiss does not see a coherent connection between the fate of the clan names and the evolution of microstructures, the latter being dependent, in its turn, upon the radical "changes of structure", occasioned, in the long run, by the "urban catastrophe".

(34) A. P. KAZHDAN, *Vizantijsij monastyr' XI-XII vv. kak social'naja gruppa*, in *VizVrem*, 31 (1971), 48-70.

f. *Non-Economic Coercion and Non-Economic Exchange.*

In 1952, while scrutinizing the agrarian relationship of late Byzantine society (35), one of us drew attention to a set of facts which until recently seem to have escaped Byzantinists. First, it seemed that there was no linear relations between the amount of a peasant's property and the amount of his rent or tax ; and again that it was not the sum of various fiscal items (such as the field, vineyard, number of family members, cattle and so on), precisely measured and calculated, that was liable to taxation but the *paroikos'* household as a whole in accordance with the principles of medieval (feudal) taxation. Eventually, the application of a more complex method of estimation allowed one to calculate the correlation between the various elements of the household and the amount of the peasant's *telos*. One might discern local differences in the correlation of major factors (36), but the absence of linear connection between property and *telos* seems now to be beyond doubt. Secondly, it was suggested that there had been no linear connection between the price of a plot of land and its real value – a fact due to the conception of price rather than to the incidental vagaries of the market. The amount of rent and the price of a good (especially land) in medieval society was determined not only by the exchange value of the object but, to some extent, by the personal relations of the parties to the deal.

Patlagean came to similar conclusions, albeit in another connection, basing herself on a different sort of data and, probably without knowledge of the hypothesis described : according to her, within early Byzantine society there came about a system of non-equivalent exchange that

(35) A. P. KAZHDAN, *Agrarnye otnošenija v Vizantii XIII-XIV vv.* (Moscow, 1952), 151-62.

(36) Ks. V. Chvostova quoted by Weiss in a different connection (p. 551, n. 75) did very much for calculations of this kind. In her recent book *Količestvennyi podchod v srednevekovoj social'no-ekonomičeskoj istorii* (Moscow, 1980) she criticizes J. Lefort's attempt to interpret Byzantine taxation as based wholly upon the principle of property and stresses very considerable fluctuation of rates from region to region, from household to household (p. 134 f.). She confirms also (p. 118) observations made by Ostrogorsky and Kazhdan that the rates of taxation applied to poorer peasants were higher than those applied to the wealthier. Although she is inclined to find in Byzantium the continuity of the Roman system of taxation, she acknowledges that this system existed "in a radically distorted shape" (*Sud'by parikii i osobennosti nalogoobloženija parikov v Vizantii XIV v.*, in *VizVrem*, 39 [1978], 54).

presupposes arbitrary return for a gift, as well as a system of non-economic coercion, the prerequisite of which was the fact that relations between the tax- or rent-payer and the recipient of surplus products were determined not only by the real value of the fiscally liable property in the hands of the producer.

Patlagean asserts that in the fourth to sixth centuries the new system was in a state of formation. The newly installed system of taxation under Diocletian and Constantine was based upon the principle of precise valuation of property and persons subject to taxation – the principle which Weiss, following Karayannopulos, asserts as retained throughout the entire history of Byzantium (p. 537 f.) and which seems to us to have yielded to a medieval approach to taxation.

The downfall of the polis was connected with a shift toward a barter economy quite noticeable in the seventh to ninth centuries ; recently even so cautions a numismatist as Grierson has been inclined to accept this shift ([37]). The predominance of a barter economy implies the loss of an exact value attributed to goods and services. The equivalence of exchange so typical of the fairly developed money economy of the Roman empire became clouded and the quantity of the "return" came to be more or less dependent upon the personal relationship of the parties involved. Additional circumstances influenced this shift – from the idea of Christian charity to the arbitrariness of state officials and powerful persons of different rank, but be that as it may, the transition from Antiquity to Byzantium was implemented by the elaboration of a new (or renewed) economic principle, that of non-equivalent exchange and non-equivalent compensation for services ; along with this principle non-economic coercion paved the way for a completely new (medieval) system of taxation.

g. *Disappearance of Urban Organizations.*

The problem of the Constantinopolitean *demoi* and the factions has been rather hotly discussed in the last years. We will here leave aside the essence of the discussion, that grew particularly intense due to Alan Cameron's paradoxical works, and assert only that the circus parties whatever might be their genesis, their connection with the regional

(37) A. R. Bellinger, R. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, 2 (Washington, 1968), 6 f.

divisions of Constantinople, or their connection with social and religious movements, were organizations of the urban populace which gave voice, at critical periods of time, to social protest and gave form to the longings of the masses. Weiss (p. 550) is quite correct in pointing out that the circus parties' activity is to be dated to the Protobyzantine epoch, whereas later they were only an "element of court ceremonial". However, he regards the end of the political role of the factions as an isolated fact, as an alteration lacking the hallmarks of crucial change, whereas we suggest that this phenomenon belongs in the general context of the "urban catastrophe" of the seventh century.

h. *Intellectual Life.*

Weiss neglects Byzantine intellectual life entirely as if it had nothing to do with the social structure. And indeed, the intellectual life of the Empire was very far from corresponding to the idea of continuity. The change in structure probably is reflected nowhere so obviously as in the sphere of intellectual life, partly owing to the fact that this sphere has bequeathed to us many more traces than, for instance, peasant labor or the system of taxation.

As long as the ancient city existed, ancient learning existed as well. The higher school disappeared no later than the seventh century and was revived no earlier than the eleventh century [38]. The scope of the elementary school dwindles [39], the book becomes a rarity [40]. The end of the seventh and the eighth centuries displays impoverished creative activity ; until the end of the eighth century even hagiography is quiet [41],

(38) P. SPECK, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel* (Munich, 1974). Already H. G. BECK, *Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz*, in *Polychronicon* (Munich, 1966), 69-81, had demonstrated that the patriarchal academy did not exist in the eighth and ninth centuries. Weiss' doubts concerning higher education in the eleventh century (*Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos* [Munich, 1973], 66-76) are too extreme since we have the document of inauguration of the Law School.

(39) P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin* (Paris, 1971), 242-66. See also A. MOFFATT, *Schooling in the Iconoclast Centuries*, in *Iconoclasm* (Birmingham, 1977), 85-92.

(40) C. MANGO, *The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850*, in *Byzantine Books and Bookmen* (Washington, 1975), 29-45.

(41) I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in *Iconoclasm* (Birmingham, 1977), 114-6.

historiography silent (42). The only eminent eighth-century writer in Greek, John of Damascus, lived beyond the Empire and belonged to another political and cultural world, although he echoed time and again the events in remote Constantinople. Only from the end of the eighth century onward did Byzantine literature revive step by step. But it was reborn in a new shape. The prevalent figure of this time is Theophanes, the writer who comes nearest to western medieval *Annalistik* and who is characterized by both the organization of his material in yearly entries and the conscious abandonment of authorial subjectivity (43). As in the West, the literature of this time was produced predominently in the monastic milieu : not only Theophanes but other distinguished writers at the turn of the ninth century such as Theodore of Studios, Nicetas of Amnia or the poetess Kassia, were "vocational" monks and nuns, who took the habit in their youth.

The halt in creativity involved other fields as well : building activity, including church construction, was sharply reduced ; traces of painting are few, if any ; certainly, this latter fact could be explained by the ravages of the Iconoclasts and Iconophiles. But it must be remembered that older, *e.g.* sixth-century works were not entirely destroyed during the Controversy.

The situation changed in the middle of the ninth century, and the revival of literature and scholarship, frequently but improperly called a "Renaissance", grew even more intense in the eleventh century. If we had observed the extreme points only, namely the sixth and the eleventh centuries, it would have appeared as if no radical changes in this area were to be seen, whereas in fact there was a gap between late Antiquity and the Byzantine "pre-Renaissance", the gulf of the Dark Ages, although again less broad a one than in Western Europe.

The development of intellectual life cannot be reduced only to a matter of quantitative fluctuation. For all the conscious orientation toward ancient models, for all the imitative tendencies (much and well has been

(42) There is a gap between the *Chronicon Paschale* and Theophanes or the Patriarch Nicephorus, that is between the mid-seventh century and the very beginning of the ninth century : see H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1 (Munich, 1978), 328-34.

(43) I. S. ČIČUROV, *K probleme avtorskogo samosoznanija vizantijskich istorikov IV-IX vv.*, in *Antičnost' i Vizantija* (Moscow, 1975), 203-17. See also his concise introduction to a translation of Theophanes's fragments – I. S. ČIČUROV, *Vizantijskie istoričeskie sočinenija* (Moscow, 1980), 17-23.

written about that), Byzantine culture was of a different order. First of all, it was predominantly Christian. We must agree with Weiss that the "transition from paganism to Christianity" had already been achieved within the framework of Antiquity (p. 530) – nobody would deny that Christianity originated and spread during the period of the Early Roman Empire. But a considerable span of time was needed to subordinate both education and the system of thought to Christianity. Nothwithstanding official threats, which to some extent remained no more than threats (we recall that even in Theodosius I's circle many pagans held prominent positions), the fifth century produced both Proclus, the summit of Neo-Platonic philosophy, and Zosimus, the last pagan historian. Still in the sixth century, the Christian imprint on Procopius and Agathias was only superficial. On the other hand, the most renowned Christian preachers of the fourth and fifth centuries mastered ancient rhetoric and sought to follow classical patterns in their literary activity. In this respect, too, the Protobyzantine period turns out to be transitional.

In contrast to ancient culture, the new civilization became unified and dogmatic. The seething passions of the fourth and fifth centuries were eventually channelled into narrow tracks of approved dogma. Tolerable dissent – tolerable still in Procopius' and Agathias' day – was eventually seen to be a heterodoxy, an opinion opposed to official doctrinal standards. Intolerance spread from the sphere of high theology to the realm of esthetics : the most salient feature of Iconoclasm was not the problem of relationship between the image and its archetype (the main arguments on this subject had been raised long before Leo III launched the more than century-long struggle) but an attempt to solve esthetic discords by governmental, coercive means. The principle of abandonment of authorial subjectivity proclaimed by Theophanes, as by John of Damascus, for a long while determined the development of Byzantine literature as well as scholarly thought. The systematization and categorization of collected extracts, as against free self-expression, was praised as ideal behavior. Like Western European thought, Byzantine scholarship of the ninth to tenth centuries strove for medieval encyclopedism, the gathering of excerpts, mechanical reproduction, stereotypes. It is hardly possible to demonstrate all this in three sentences, yet we might assert that the general pattern of Byzantine literary activity is as dissimilar to that of Antiquity as the immobile image of the icon intent on grasping the Supreme being is dissimilar to dynamic Greco-Roman sculpture rooted in the sensuous world.

It goes without saying that, from the eleventh century on, the intentional imitation of ancient models is clear in Byzantine literature (in literature it seems to be more effective than in painting); it came to the fore, however, not as a direct continuation of a Procopius but as an overcoming of the movement that could be called Theophanes' way. The new literature was not simply an imitation of Antiquity – it set out on new paths, namely a fine psychological approach, including a grasp of mass psychology; an understanding of the contradictory nature of human beings; a sympathy for human sorrow and suffering. Moreover, the lack of the theater in Byzantium, the consistent denials of dramatic reversals, replaced by a static emotional tension, form a remarkable difference between Byzantine literature and that both of Antiquity and the medieval West. In general, dramatic tension and movement is more typical of western art than of that of the Byzantine world. It is tempting to connect the static, contemplative nature of Byzantine literature and art with the underdeveloped social links.

The confrontation of the ancient and Byzantine intellectual worlds is expressed in the contrast between rituals and ritual buildings in particular. We need not stress that paganism promoted public cults whereas Byzantine Christinaity bolstered the personal search of man for God. However the cultic individualism that is explicit in preachings and poems of the tenth-eleventh century author Symeon the Theologian was not created in an instant: the basilica, the early Christian temple, was a metamorphosed public building, a part of the street, and, still in the sixth century, churches in Constantinople were designed for public processions with exits to the street (44). Only the inauguration of a new type of church building, the cross-in-square church with a cupola on four columns led to the transformation of the ritual building into a closed microcosm separated from real space and concentrating within itself the entire oikumene and the entirety of historical time. The inauguration of this type of church is to be dated to the second half of the ninth century.

i. *The Visual Arts.*

To define Byzantine art in terms of its relation (or lack thereof) to Antiquity is to beg the question of continuity. Scholars have argued, for

(44) Th. F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy* (University Park and London, 1971), especially p. 178.

example, whether the personifications in such famous manuscripts as the Paris Psalter (*B.N. gr.*, 139) are revivals or survivals. But in choosing to discuss this book, in identifying it as one of the high points of Byzantine art, they have neglected the necessarily concomitant and logically inevitable observation that, if it is a high point, it is by definition unrepresentative not only of Byzantine art *in toto* but even, we would argue, of the tenth century. Most Byzantine manuscripts do not have full-page pictures ; indeed most do not have any pictures at all. Nor can the exceptional nature of the *Parisinus* be explained by allusions to a hypothetical model for the classically-oriented emperor Constantine VII. So splendid a *Prunkhandschrift* as the Berlin Hippiatrica has no figural decoration of any kind even though it was probably made for the same emperor.

The classicistic approach to Byzantine art is methodologically questionable. It gives approximate dates to undated works according to the quantum of Antiquity evident in these works ; objects that are weaker in this respect tend to be assigned to such problematical periods as the seventh or eighth century or the Sargasso Sea that by art historians is deceptively labelled "11th-12th". Where the archaeological context or other evidence prohibits a "late date" – compare the French term "Basse Époque" which likewise almost invariably has a pejorative tinge to it – an enigmatic work, *i.e.* one whose constituent classicism fails to rise to some pre-conceived level, is said to be provincial [45]. This, again, is to evade the question or at best to substitute an arbitrary topographical designation for an arbitrary chronological one.

Nonetheless it is true that the texture of an object (or a building) can be affected as much by the warp of space as by the woof of time. Chronology and geography are intersecting axes that both tend to "distort" form and to exacerbate the problem of locating the place of a work on the graph of development. It will be obvious from what has been said above that we do not deny the possibility of recognizing change. But the difficulties in so far as Byzantine art are concerned are immense. This is due not so much to the fact that there is so much more (undated and unlocalized) evidence than survives from other aspects of Byzantine culture as to the fact that no satisfactory general theory has been formulated concerning the manner in which this enormous body of evidence is to be interpreted. With few

(45) On this problem, see A. CUTLER, *Art in Byzantine Society : Motive Forces of Byzantine Patronage*, in *JÖB*, 31 (1981), 776-79, 786-87.

exceptions, the best minds have concentrated upon individual works or groups of works supposed (for formal, chronological or geographical reasons) to be akin. A paper even of the present length is not the place to set out such a general hypothesis pretending to universal validity within the realm of Byzantine art. But, since we have criticized both the methods and results of much recent scholarship, the onus is upon us to suggest some alternatives.

The road to such an alternative, as we see it, is twofold. First, we must learn to look broadly. The differences between, say, a dated eleventh-century manuscript like the Moscow Menologion (*Hist. Mus.*, 9 ; 1063) and another dated, eleventh-century manuscript like the Theodore Psalter (*B. L. Add.*, 19352 ; 1066) are well worth observing but ultimately less revealing than the difference between either book and a late tenth-century forebear or a twelfth-century successor. Secondly, one must think integrally. No matter how acute the formal or iconographic observations made about either, these observations lack substance, and ultimately significance, unless they are correlated with the history of Constantinopolitan monasticism in the second half of the eleventh century. We do not mean by this the facile insertion of these books into a set of generalities about life in an Orthodox cloister but the identification and utilization of such data as these books (not just their pictures) present about society, the economy, politics, theology and pedagogy of their decade. Conversely, what we independently know about these spheres of human activity must be brought to bear upon the Menologion and the Psalter in question (46) and, by implication, upon all other books about which something substantial (*e.g.* their date, patron or place of origin) is known or can be ascertaied.

The inhibiting impact of the classicistic approach to such a task is again twofold. First, it directs and limits the eye to what is *inessential* about these works and secondly it ignores what is new, *i.e.* discontinuous, about their relationships to the past. Nor are these dangers confined to manuscript illumination. Consider, for example, two major monuments of Byzantine architecture and decoration. For all their holy figures in classical garb (pallium, chlamys, etc.), churches such as Hosios Loukas or

(46) This task, but hardly its converse, has been begun by S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du moyen âge*, II. Londres, Add. 19352 (Paris, 1970) ; EADEM, *Moskovskij Minologij*, in *Vizantija. Južnye slavjane. Drevnjaja Rus' Zapadnaja Evropa* (Moscow, 1973), 109 ff.

the Kariye Camii – in the second of which, at least, the recognition of "hellenistic" poses and personifications has dominated our studies – resemble much more closely a mosque than they do a Roman temple or even an Early Christian church. Rather than oblong boxes made to contain long processional movements that culminate at a dominant and palpable object (a cult statue or an altar), even when filled with icons and worshippers, they were voids framed by shimmering, iridescent surfaces (of marble, mosaic or fresco). In a mosque the polychrome brilliance is on the floor – the rugs functionally related to stationary prayer and "proskynesis". In Iran and parts of Turkey, the brilliance is on the walls in the form of tiles surrounding niches given over to the mihrab and other sacred loci. In Hosios Loukas and the Kariye – in all broadly decorated later Byzantine churches – even where the more matte tones of fresco are used instead of lustrous mosaic, it is again the surfaces (of vaults, arches, revetments of all kinds and again, originally, a gleaming pavement) that define the spaces.

Of course these "programs" of decoration can be examined analytically. One cannot doubt that the choice of saints represented at Hosios Loukas or in the parekklesion of the Kariye had precise significance for their respective patrons. But looked at *in toto*, which is the way not only the modern layman but even those religious who came after the initial impulse to decorate looked at these monuments, the sequences of holy figures are significant not as elements in a theological "program" but rather in the way that the revetment of the Blue Mosque functions. Like the tiles, the saintly figures and miracles are elements of *kosmesis*. They sheath the space that they inhabit ; they make it holy ; they distinguish it from the world beyond the walls to which they are applied. It is no accident that Byzantine *ekphraseis* generalize lyrically and synthetically about the beauty of the buildings that they purport to describe. The analytical mode of modern scholarship is one approach to Byzantine art and architecture. But it is not necessarily the most fruitful and certainly not the Byzantine way.

We are not arguing that we must try to get back to the Byzantine way of seeing Byzantine monuments. This is impossible (even if frequently attempted by those who prefer esthetics to history). The historical approach is a *sine qua non*, if only because this approach alone will enable us to answer the questions raised by the thesis of continuity. We have said enough about the unclassical nature of Byzantine church interiors – they are *not* mosques, but even *less* are they classical temples – and, by

extension, about the usefulness of "looking broadly". But what of our initial inquiry – *when* did this change come about ? – and of our second requirement – that we think integrally. An answer on this second point, even a partial answer, may help us respond to the critical question of the caesura.

It has been argued above that the most marked features of the Middle and Late Byzantine society was its "openness", expressed for example in Psellos's complaint (*Chron.*, VI, 29) about the access to the Senate enjoyed by merchants. This "vertical mobility" finds a sort of "horizontal" or at least geographical parallel in the receptivity to outsiders in Byzantine art from the eighth century on. But just as the mechanisms whereby social elevation was attained varied between the early Macedonian and the High Comnenian worlds, so these different periods saw a different set of influences expressed in the artistic products of the period between Iconoclasm and the Fourth Crusade. Constantinoplitan silk-workers seem to have imitated Islamic models as early as the eighth century (47). Where the weavers led, enamellers and metalworkers followed. In the field of book decoration, Muslim devices are found before the end of the ninth century in the great copy of the Homilies of Gregory Nazianzenus (*Paris gr.* 510) made for Basil I. Nor were these forms rejected even at the height of the Macedonian revival of Antiquity, as the ornament of the already-mentioned Hippiatrica manuscript in Berlin makes clear. No such artistic incursion from the "outside" world is to be found in Justinianic art, unless we accept the notion of Oriental sources for the decoration of St. Polyeuktos in Constantinople.

Even then, this impact is limited to a single, and singularly lavish, church. But in the eleventh century, at Hosios Loukas and in numerous other churches, one finds both in cut stone and wall-painting the widespread use of what have been called pseudo-Kufic motifs. In illuminated books they appear frequently, notably in the decoration of shields. So common are these manifestations that we cannot dismiss them as exceptions, as freak intruders from another world like the Chinese motifs on the Byzantine ivory casket in the cathedral at Troyes. While their widespread presence has long been recognized (48), their significance

(47) A. GRABAR, *Le succès des arts orientaux à la cour byzantine*, in *L'art de la fin de l'Antiquité et du moyen âge* (Paris, 1968), I, 265 ff.

(48) G. C. MILES, *Byzantium and the Arabs. Relations in Crete and the Aegean Area*, in *DOP*, 18 (1964), 1-32.

cannot be assayed without an examination not so much of Islamic-Byzantine political relations as of the many documents that contain versions of Arab names and of chroniclers' references to "Saracens".

In the twelfth century the external forces affecting indigenous artistic production came from the other direction. The intrusion of heraldic devices into Byzantine art (we refer to the rampant griffin on the centurion's shield on the Crucifixion enamel in the Munich Schatzkammer, but there are numerous other examples) parallels the adoption of "chivalric" attitudes at the Comnenian court and accounts of Crusaders and other westerners in Cinnamus and Nicetas Choniates. Unless viewed in this light the objects remain interesting but ultimately incomprehensible phenomena. But in this proper context they reveal once again the open aspects of Byzantine society and its ready receptivity to different cultures at different periods. With this sort of welcome we may contrast the negligible influence of foreign ideas and forms upon the culture of imperial Rome before the third century. There are, it is true, traces of Mithraism and other Oriental cults preserved at Pompeii and elsewhere. But one looks in vain for a large-scale impact of Celtic or Persian art upon the monuments of ancient Rome analogous to that of Islam after the eighth century and the Latin West in the twelfth century upon the art of Byzantium.

If in this respect Byzantium was more "open" than the ancient world, our integrative approach allows us to recognize another aspect in which the opposite is true. This is in the matter of patronage, that difficult but all-important conjunction of economics, education, craftsmanship and taste. In the Late Antique world, one of us has suggested [49], construction and decoration were much more often launched for communal or public benefit than in the later Byzantium where such enterprises were not only privately undertaken but intended for a very limited audience. It is instructive to compare the accounts of two men, one of the sixth, the other of the twelfth century, both "investigated" for schemes of decoration that they had sponsored. The first, Marinus of Apamea, was accused of acting in an unseemly fashion when he set up the story of the rise to power of Justin I (518-527), who succeeded Marinus' original master, Anastasius, to the throne. The other, Alexius Axouch, was reproved for depicting the

(49) CUTLER, *Art in Byzantine Society*, 760-72.

campaigns of the Sultan of Iconium ([50]). Both cases are interesting in that they evoke that body of secular painting, the loss of which so distorts our view of Byzantine art. But the significant difference between the two instances is not that the older man commissioned the deeds of his Orthodox sovereign while the later patron erred in celebrating a "heathen" ruler. It is that Marinus' pictures were set up in a public bath while the images of Axouch gave offence only from the walls of "one of his suburban houses".

The shift from public display to private decoration is a part of the transformation of art between Antiquity and the Middle Ages. This particular change obviously occurred somewhere between the sixth and the twelfth century. But these examples alone lend no precision to our attempt to date the caesura in the structure and culture of Byzantium. It is not enough to choose instances almost at random for each may illustrate only the very beginning (or the very end) of a trend. We have said above (p. 436) that a change should be recognized at that moment when it becomes socially embodied. For this method to be effective, we need examples in great quantity. We do not have enough examples of Byzantine secular art (not even in documentary records) to know whether apparent transformations in this area are of historical significance or not. But, as we have said above, specimens of Byzantine religious art survive in great number and, while this may be an embarrassment from a theoretical point of view, in empirical terms it is only this multiplicity that enables us to recognize the watershed between the ancient and the Byzantine worlds.

Art historians have their own ways of characterizing this divide based upon concepts of the degree of continuity of Antique form in the objects that they study. For example, an ivory of (probably) the sixth century is said to "show the classical tradition still in full force" while another is assigned a date in the seventh because it displays "a weakening of proportion and lower quality" and a "change from a sculptural to a linear treatment of drapery". The contrast is well observed although, at best, it serves to suggest a relative chronology. Further, such a method leads to largely unsupported notions of "Renaissances" which are predicated not on any investigation of their social setting but on apparently autonomous

(50) Portions of both texts are conveniently available in C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire*, 312-1453 (Englewood Cliffs, 1972), 48, 224-25.

revivals of what Henri Focillon called "the life of forms in art" – as if paintings grew on trees and mute bone bestirred itself to put on plasticity.

More wisely, it is sometimes recognized that we must talk of *carvers* of ivory (even if we do not know their names) rather than assign to the *carvings* themselves the impulse to imitate ancient forms. But even then the principal criterion of judgement remains the fidelity to what is conceived of as the Antique heritage. Thus a group of craftsmen of the Macedonian era is said to have gone "consciously all the way back to ivories of about the fifth and sixth century, *i.e.* to that phase which still preserved the ideals of classical corporeality, proportions and organic body treatment" ([51]). In this connection it is worth pointing out that we do not have a single text of the tenth century that suggests, explicitly or implicitly, that the creation of works of art *all' antica* was the conscious aim of artist or patron of the time. Indeed, one of us has suggested that, while some apparently tenth-century works display a modish use of antique models, this *mimesis* was sometimes undertaken quite mindlessly ([52]). Even if we were able to locate the notion of a Macedonian "Renaissance" in the social, economic and intellectual realities of the period, the very fact that it was a Renaissance would argue for Discontinuity. No patron or artist would "consciously" have to revive Antiquity if it were all about him.

Such an approach, therefore, lays traps for itself. This is not to argue that the fine scrutiny of works of art and the stylistic observations that result are useless as scientific tools. But they are useful only when their role as "fine tuning" – the contribution that art historians alone can make – is understood and when such observations are based upon a verifiable theoretical basis. This basis must be historical in character, which is to say that it must take into account not so much what all other art historians have said about a particular object but all that is known about the context into which the art historian chooses to insert his object. Thus the singularity of the Paris Psalter, discussed above, is at least in part a function of the scarcity of books mentioned elsewhere in this paper. It is

(51) K. WEITZMANN, *Ivory Sculpture of the Macedonian Renaissance*, in *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, II (Mainz, 1971), 10.

(52) A. CUTLER, *The Mythological Bowl in the Treasury of San Marco at Venice*, in *Near Eastern Studies in Honor of George C. Miles*, ed. D. Kouymjian (Beirut, 1974), 236-54.

this relative shortage that allows us to grasp the rarity of a book like the *Parisinus* and the even greater rarity of books, even those that lacked pictures, in more remote parts of the Empire.

This broader picture can only be the sum of the evidence gathered by Byzantinists of all disciplines. The student of book production cannot depend upon his manuscripts alone but must relate them, for example, to such library inventories as we have, not only with a view to establishing their place of origin or provenance but with an eye on the *availability* (Mango's term) of such books in any given period. While understood still quite imperfectly, this matter of availability is fundamental to our student's science. For our present purposes it illuminates one aspect of the caesura with which we are concerned. We learn of a monk of Samkė, a small town near Amida, who lived in the early fifth century and who possessed "about three hundred works, more or less, upon every matter taken from the Divine Scriptures, and concerning holy men, and hymns" ([53]). There is nothing unusual about the nature of the texts. What is remarkable (even if the report is exaggerated) is the quantity of books : we do not know of any monk throughout the remaining history of Byzantium who had such a personal library.

Put very broadly, "openness", cosmopolitanism, plenty, diversity, and availability characterize the art of the Empire before the Dark Ages. One thinks of the scores of recently collected and securely dated floor mosaics from Cyrenaica ([54]) – not part of the wealthiest province of the sixth century – and their close similarities to pavements of Greece, Cyprus, Palestine, Syria and Asia Minor. No such "universal" body of decoration is to be found again until the eleventh century. What followed the caesura wherever we look within the contracted borders of the Empire, even if less "universal", is, on the other hand, more standardized. In connection with Amida, it is worth while recalling the story of the emperor Anastasius who besieged and took the city in 504-505. He is said to have entered the treasury of the Church of the Forty Martyrs and to have seen an image of Christ "depicted in the likeness of a Galilean". Anastasius asked who was represented ([55]). The notion that any Byzantine, emperor

(53) *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks (London, 1899), 17.

(54) E. Alföldi-Rosenbaum and J. Ward-Perkins, *Justinian Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches* (Rome, 1980).

(55) *Syriac Chronicle*, 159.

or peasant, after the sixth century would have needed to inquire the identity of an image of his Saviour is inconceivable. In the Dark Ages the culture of the old Empire died, to be replaced by something very, but not entirely, different.

j. *Everyday Life.*

It is natural that the fall of the polis and the atomization of microstructures, followed by a re-appraisal of traditional values and ethical norms, gave rise to a transformation of everyday life. The conscious antiquarianism of the Byzantine vocabulary and draftsmanship often impedes an understanding of alterations in human habits. Yet nonetheless shifts of sorts can be discovered : from ancient "open" dress to medieval "closed" garment, transformed by the presence of trousers and sleeves ; from ancient "open" house that was both physically implanted in nature by virtue of its impluvium and inner garden and artistically imitating the environment by the means of bucolic scenery in its mosaics – to medieval "closed" habitat, the virtual maze of rooms for living, trade and storage ; from ancient rotulus destined primarily for public recitation – to medieval codex better suited to personal use ; from an architecture of squares and porticoes aimed at the public role of the citizen to city building in which the courtyard became the fulcrum of gravity and street space was reduced to minimum ; from idealizing the feast as a tool of spiritual communication of the intellectual elite to denunciation of public meals and moralistic laments against gluttony and drunkenness ; from idealizing friendship in pagan mythology and literature to condemnation of friendship by Symeon the Theologian and Kekaumenos ; from *thermoi* serving as social clubs to the bath restricted to the function of medical remedy, to the appeal to wash oneself by tears only, to the construction of *thermoi* as churches [56]. The list might be enlarged. Its elements are relevant not in themselves but in so far as they form a system, in so far as they are virtually bound up with the transformation of the citizen of the ancient polis into the exemplary

(56) On the change in Byzantine costume see C. MANGO, *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*, in *Byzantium and the Classical Tradition* (as in n. 1), 50 f. Byzantium appears to us, emphasizes Mango, in an antique guise, "dressed in theatrical costume by its own learned authors". In another article Mango asserted that the great public baths stopped functioning during the dark ages (*Daily Life in Byzantium*, in *JÖB*, 31/1 (1981), 340.

member of the Byzantine family doomed to revolve within a closed and limited circle.

***

No one among the adherents of the theory of Byzantine continuity, of course, denied alteration (a slow evolution) in certain aspects of social life. Nor does Weiss. We have drawn up this list of "changing phenomena" not because our goal was to convince Weiss and his supporters of the very existence of these changes nor to amplify the number of changes accepted. The substantial difference between our approach and that of Weiss consists in the fact that from his point of view the alterations in social life with which he is concerned were insignificant and incidental ; that there they were realized slowly during the long span both of Roman and Byzantine history, whereas to us they seem to be united by a structural unity and to occur chronologically in the main about the seventh century, in the maelstrom of the urban catastrophe.

2. Preservation of Ancient Traditions

It would be stupid to accentuate only the changeability and dynamism of Byzantine society and completely jettison the question of the ancient heritage in Byzantium. This heritage, indeed, existed and was evident in various branches of human activity. Its existence was, in a sense, discrete ; it was differently expressed at different times and in different spheres. From what has been said above it follows that ancient traditions were undermined in the course of the seventh century and that their revival was begun around the mid-ninth century : the so-called transmission, *i.e.* the creation of the body of classic texts in minuscule script was both the major reflection and the major vehicle of the resumption of the cultural legacy. This recovery proceeded at a varying pace : in the first stage it consisted, above all, of literal imitation, direct copying, the compilation of selections, compendia, anthologies; eventually, from the eleventh century onward we find an added attempt to grasp the essence, to perceive critically, to implement the tradition by means of new paraphrases and commentaires.

There were however some elements of the ancient social, political and cultural legacy that did not undergo structural change at all, and by altering only a little (for what remains unaltered as time goes on ?) retained, in their essence, their previous content and purpose. Basing

ourselves in part on Weiss's observations we propose nonetheless a different list which, according to remarks made at the beginning of this long article, must comprehend those elements that preserved traditional patterns even if they underwent certain insubstantial alterations.

a. *Ethnos and Language.*

Notwithstanding the continuing onslaughts of various tribes and peoples that settled on the territory of the Empire or who were incorporated in the course of the imperial reconquest (Weiss is quite correct [p. 541] when he underscores the polyethnic nature of Byzantium), the prevailing population of the country was as Greek or Hellenized as it had been in the Balkans and Asia Minor during the fourth through sixth centuries. Certainly, there were ethnic minorities there sometimes inclined to secession (the Italians, Bulgarians, Armenians and so on), but the main ethnic substratum consisted, throughout Byzantine history, of Greek and Hellenized constituents (57).

The language remained unchanged. Moreover its unchangeability was, so to speak, artificially maintained, since Latin ceased, after Justinian I, to serve as the tongue of the chancellery. In all probability Byzantium retained the *diglossia*, the artificial gap between the language of literature and the spoken vernacular ; it was only at the time of the pre-Renaissance, in the twelfth century, that the vernacular was hesitatingly introduced into literature. Changes of this sort in Byzantium lacked any qualitative character. But stability of racial make-up and language is no proof of social and economic continuity, as the experience of many other societies shows.

b. *Technical Equipment.*

The techniques of agrarian production remained traditional in Byzantium until the very end of the Empire : the light breaking plough of the so-called sole-ard type (without mouldboards or wheels) continued in use, grain was not flailed but threshed with an animal-drawn implement, and so on. Ancient traditions remained stable in handicrafts too : thus,

(57) S. VRYONIS, *Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture : Classical Greeks, Byzantines, Modern Greeks*, in *The Past in Medieval and Modern Greek Culture* (Malibu, 1978), 237-56.

glass was produced in accordance with ancient recipes [58]. Weiss correctly notes the traditional pattern of Byzantine material culture (p. 559) and considers this to be a merit of Byzantium with respect to the West which was destined to labor painfully in order to restore temporarily lost antique technical achievements. This statement seems to shift the emphasis a little. First, the urban catastrophe found expression in many branches of oriental artisan production, including such a mass-oriented field as the firing of pottery ; the Roman red-glazed ceramic disappeared in the fifth century ; the construction of St. Sophia, cited by Weiss in this connection, refers still to the Protobyzantine period, whereas the building activity of the Dark Ages was virtually abandoned and reduced mainly to repairs of some sort of other. Secondly, the West was moving forward, slowly but steadily in the major sphere of Early Medieval life, namely agrarian production [59], the plough with wheels and mouldboards, the three-field rotation system and threshing with flails. Thirdly, although Byzantium, during the earlier centuries, was ahead of the West in economic development owing in part to the Mediterranean climate and ancient traditions, in part to a shorter duration of the caesura, in part to other causes to be discussed below – from the eleventh century on, it began step by step to lag behind, especially noticeable so far as the application of new means of energy are concerned, namely water and wind. In a sense, the Greco-Roman technical heritage served not only to the advantage but also to the disadvantage of the Byzantine economy.

Weiss raises the question of the lack of the spirit of inventiveness (*Erfindungsgeist*) in Byzantium. He ponders several explanations of this phenomenon that are to be found in recent scholarly works, namely the

(58) M. A. Bezborodov, *Steklodelie v Drevnej Rusi* (Minsk, 1956), 56-60. His other book was translated into German under the title *Chemie und Technologie der antiken und mittelalterlichen Gläser* (Mainz, 1975).

(59) It is probable that even the Ostrogothic conquest of Italy was accompanied by an upsurge rather than a decline in agrarian production – see K. Hannestad, *L'évolution de ressources agricoles de l'Italie du IVe au VIe siècle de notre ère* (Copenhagen, 1962), 34 f., 42. L. Ruggini, *Economia e società nell'Italia Annonaria* (Milan, 1961), 35, questions in general the notion that Northern Italy in the fourth through sixth centuries suffered an agrarian crisis. This means that these centuries were a period of agrarian stabilization. On the contrary, V. G. Gavrilov, *Sel'skoe chozjajstvo Italii IV v.n.e.*, in *Vestnik drevnej istorii* (1979), No. 4, 59-75, while supporting Ruggini's conclusion about the high level of grain production nonetheless asserts that the Italian economy as a whole had entered upon a critical phase of its development.

"ideology of a class society" (*Denken einer Klassengesellschaft*) preserved from Antiquity, *i.e.* the disdain for manual labor proper to a slave-owning society (citing at this point F. Kiechle's work), or small-scale production, or the obstructionist role of the government. Contradicting this latter statement in a different place (p. 542), Weiss denies that the Byzantine government obstructed the "free spirit of craftsmanship". So far as the "small organization" (*die kleinen Betriebsformen*) is concerned, this notion must be rejected right away, since it did not prevent increasing productivity in the West ; Kiechle's thesis is barely applicable to Byzantium which was in no case a slave-owning country in which the ideology of the ancient class society could have determined human attitudes towards the world and towards labor. The Christian world view, whatever its view of manual labor (60), brings Byzantium nearer to the West rather than opposes it and therefore cannot in itself provide an explanation of Byzantine technical backwardness. The impact of the government was, as we shall demonstrate, twofold : the Byzantine state both fostered economic progress and thwarted it. Would not it be plausible to search for the explanation in the strength of those technical traditions that hindered and made superfluous any new incentive ?

Certainly we must not overstate the traditionalism of Byzantine technology. The water-mill, an amusing toy in the Hellenistic and Roman periods, had already by the seventh century spread throughout the countryside, although it did not supplant either animal-operated mills or even hand-querns. In the tenth century the monks of Mount Athos made an attempt to use animals to operate a machine for dough-kneading ; by the fourteenth or even late thirteenth century the Byzantines used – later than in the West – the windmill. In and after the ninth century ceramics were improved in form, in quality of firing and in ornament, and glazes came into use. However, all these alterations, in truth, had no radical, revolutionary significance : unlike Weiss we do not attach great importance to the Byzantine automata, "mechanical toys" (*die mechanischen Spielereien*), and do not surmise that "Byzantium like Antiquity came close to inventing the steam-engine" (p. 559). The transition from Antiquity to Byzantium occurred under the aegis of technical conserva-

(60) In all probability, Christianity proclaimed respect for labor and for the working man. This attitude, along with other reasons, made Christinaity attractive to the masses of the Roman empire. See E. M. Štaerman, *Moral' i religija ugnetennych klassov Rimskoj imperii* (Moscow, 1961), 292.

tism. But who would insist that the ground for the transition to the Middle Ages in the West was laid by a technical revolution ?

c. *The Unique Role of Capital.*

If provincial cities underwent an economic slump in the seventh century (see above), Constantinople which during the fourth and fifth centuries changed from being the emperor's residence into becoming the imperial capital ([61]), preserved its monopoly even after the Arab invasions. Its situation was double-sided. On the one hand, general impoverishment affected the capital too : in the seventh and eighth centuries there was no building activity of any importance in Constantinople, and for the refurbishing of the aqueduct of Valens the government had to assemble workers from the entire country. On the other hand, the loss of Syria and Egypt with their dense population and large trade centers, as well as the devastation of the majority of cities in the Balkans and Asia Minor led to an increase, even to hypertrophy of the share of Constantinople within the Empire ([62]). For a while, principal commercial activity was concentrated inside the capital bolstered and stimulated by the imperial court. Under Theophilus we find some additions to the Great Palace. The revival of money circulation, which is to be dated to the same period, took place primarily in the capital and its surroundings ([63]). Only from the twelfth century were the trade and craft monopolies of Constantinople questioned by growing provincial centers. The causes of this event deserve special investigation. This shift looks puzzling : the twelfth century was a period of development in Byzantine towns, Mediterranean commerce was broadened, and Constantinople occupied a happy place at the meeting of the most momentous trade routes ; the political authority of the Comneni continued to be highly respected, in any case until the last quarter of the century. Theoretically, everything should have contributed to the growth

(61) G. DAGRON, *Naissance d'une capitale* (Paris, 1974). The central idea of Dagron's book – that Constantinople was not founded as Second Rome but only in the course of time was conceived as having played this role – is, to some degree, a denial of direct continuity between the Byzantine capital and its Roman predecessor.

(62) On the hypertrophic development of the Byzantine capital see recently Z. V. UDAL'COVA, K. A. OSIPOVA, *Otličitel'nye čerty feodal'nych otnošenij v Vizantij*, in *VizVrem*, 36 (1974), 25.

(63) D. M. METCALF, *Coinage in the Balkans* (Thessaloniki, 1965), 36.

of the Constantinopolitan economy rather than to its decline. Nevertheless decline is obvious in almost all branches of the economy from the production of pottery to book copying. Would not it be plausible to connect the economic decline of Constantinople with similar processes which had ousted older Mediterranean centers like Montpellier or Amalfi, in their turn replaced by new powers ? Was the traditional economy paralyzed or powerless against the onslaught waged by the Venetians and Genoese ? The question awaits a solution.

The unique role of the capital was inherited by Byzantium from Antiquity, inherited and even developed to excess. Rome was, above all, the political hub of the Empire – Constantinople combined the political functions of Rome with an economic, cultural and ecclesiastical monopoly. The major part of the surplus production of the peasantry was channelled to Constantinople (both in kind and in coin),and there it was transformed into luxury objects and into other goods made for the court, the state apparatus, the Church, the army and the plebs of the capital. Although the hypertrophic development of the capital was, to some extent, caused by the downfall of ancient urban life and the contraction of the imperial territory and population, the Constantinopolitan monopoly originated, by and large, in the traditional constitution of the Roman empire.

d. *The State Apparatus.*

The preservation of the centralized state machine and bureaucratic officialdom in Byzantium constitutes perhaps the most striking difference between the development of the West and East at the dawn of the Middle Ages ([64]). In general, Weiss seems to be right when he suggests the abiding vitality of the Byzantine bureaucratic apparatus (p. 554) and denies any fundamental changes in the "administrative sector" (p. 537 f.). In truth, however, his paragraph on the administrative sector is limited entirely to the system of taxation, and in this field the changes appear to have been fundamental (see above, p. 450). Nonetheless, the fact that the centralized state machine endured is itself beyond question.

Of course, there were some shifts in the administrative sector. It was E. Stein who drew attention to the fact that the single department of the

(64) M. Ja. Sjuzjumov, *Istoričeskaja rol' Vizantii i ee mesto vo vsemirnoj istorii*, in *VizVrem*, 29 (1968), 33 f.

pretorian prefect had been replaced by offices of logothetes (65). It is worth noting that this reform of the seventh and eighth centuries coincides with the period of fundamental changes in the Byzantine empire. However controversial the question of the themes may be (the premises of the theme system as well as the term *thema* are to be found already in the Protobyzantine period), the establishment of the system of themes again occurs in the seventh and eighth centuries. At that time the themes proved to be an enormous political power that tried and was able to rival Constantinople. The revolt of Thomas the Slav in 820-823 was the last mutiny of the themes against the capital, whereas the tenth and eleventh centuries offer a quite different type of anti-Constantinopolitan uprising – the riots of provincial aristocracy – not Bardas Skelros' revolt nor that of Bardas Phocas nor that of Isaac Comnenus were thematic movements. In all probability, the breakup of all the themes into smaller divisions, as well as the growth of the economic and political power of the *dynatoi* underlay this change.

It would be appropriate, in this connection, to soften somewhat Weiss' characterization (p. 540) of the hypothesis of the peasants' or the themes' army in the seventh through ninth centuries as "a modern mystification". W. Kaegi, whom Weiss cites for this purpose, seems to be right when he formulates the thesis, paradoxical at first sight, that the professional troops (or, as we prefer to refer to it in medieval terms, the host of knights) possessed considerable merits by comparison with farmers-soldiers. "Byzantium survived (the Arab onslaught), but at times in spite of rather than due to the themes". But does all this mean that the stratiotes of the eighth to ninth centuries were a social stratum radically different from the peasantry ? Kaegi himself refers to two cases noted in the choniclers of the participation of the poor in military expeditions of the day. Although both cases proved to be failures, they testify to the lack of a sharp boundary between indigent villagers and the army. Another fact is even more significant : Leo VI's *Tactica* (IV, 1) witnesses that the thematic army was

(65) E. Stein, *Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staat*, in *ByzNeugr. Jb.*, 1 (1920), 72-75 (now reprinted in his *Opera minora selecta* [Amsterdam, 1968]. The idea was accepted by G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Oxford, 1956), 89. J. Karayannopulos, *Über die vermeintliche Reformtätigkeit des Kaisers Herakleios*, in *JÖB*, 10 (1961), 59-72, denies that this reform took place in the reign of Heraclius and stresses the slow restructuring of the authority of the pretorian prefect.

not a professional host for Leo requires the stratiotes, who are supposed to abandon their customary labor for the period of the expedition, to leave other agricultural workers to replace them. In light of this evidence, the application to this period of the Soldier's Law (a paraphrase of the rules of Justinian's day) which forbad stratiotes to be involved in trade and agriculture turns out to be invalid.

The stratiotes did not differ much from the peasantry so far as their material situation was connected. Only from the tenth century onward we can observe, on one hand, the establishment of cavalry of mailed "knights", *kataphraktoi*, and on the other hand, the increase in the minimum military landholding trebled in size by a novel of Nicephorus Phocas. Probably, Kaegi would not oppose the hypothesis that the success of the Byzantine army at the end of the tenth century was the result of the creation of a "neo-stratiotic" host. Eventually, in the twelfth through fourteenth centuries, the term "stratiotes" was associated with a semi-feudal status, particularly with the bestowal of *pronoia*, rather than a position of the villager liable to various payments (Leo VI, *Tactica*, XX, 71). The misfortune of Byzantium lay in the fact that the transition to the host of knights happened too slowly and around 1204 the army of western knights severely routed the Byzantine semi-militia. The system of mercenaries had a reduced role if any in the seventh to ninth centuries : Armenian contingents to which R. Lilie (cited by Weiss, p. 540, n. 39) refers, were the inhabitants of eastern themes, primarily the Armeniakon, not mercenaries. Mercenaries tended to become a major part of the imperial military forces from the end of the tenth century only (the Russian company) and especially from the eleventh century on (the Normans).

In other words, Byzantium, during the seventh and eighth centuries, did effect a series of administrative reforms, including a re-organization of the army. However we cannot state that these reforms led to qualitative changes in the nature of the state apparatus. Only at the end of the eleventh century were some relatively feeble attempts made to introduce the principle of the household into the governmental organization. Only in the Palaeologan period were these realized, albeit inconsistently even then.

e. *Imperial Power.*

The Byzantine hierarchy of officials was topped by the spectacular figure of emperor. The succession of the Byzantine basileis from

Diocletian and Constantine, if not from Augustus as Weiss, probably exaggerating, declares (p. 552 f.), is self-evident. The change in structure was neither followed here nor preceded, as in the West, by the foundation of barbarian kingdoms on former territory of the Empire. We have to bear in mind, however, that the spell of the divine Empire was so strong that in the West too the idea was born that the imperial power of Charles the Great or Otto the Great had originated in the legacy of the Roman empire (66).

It would be superfluous to list those elements of the Byzantine imperial cult, including ceremonial and chancellery etiquette, that originated in the Protobyzantine period. The salient features of Byzantine autocracy were the lack of constitutional restrictions, although there were certain forces and principles restricting even the almighty ruler ; the universal and cosmic character of the imperial idea ; the lack of the concept that the throne belonged to a kinsman and accordingly that succession to the throne was possible only from among "chosen" kindred – that way the imperial power lay "open" to an arbitrarily elected usurper ; the economic, administrative (executive) and juridical monopoly of the basileus which revealed itself in his capacity to control the liberty and property of each subject, including the magnates. These features distinguished the imperial power in Byzantium from the royal power in the medieval West.

On the other hand, the reinforcement of semi-feudal principles in Byzantium left its imprint on the Byzantine autocracy as well : the idea that the throne belongs to the emperor's kindred was virtually established by the end of the thirteenth century both in Constantinople and in Trebizond ; the ascent of "upstarts" to the throne became impossible ; universalism faded, and in the fifteenth century the anonymous author of the Chronicle of the Tocco considered the emperor of Constantinople as one of many Greek "seigneurs" and conveyed to the despote of Epirus all the traditional epithets of an autocrator. It is worth noting too that the development of absolutist principles in the West of the eve of the modern era brought the monarch's power closer to the Byzantine idea, including the cosmic epithet of *le Roi Soleil*.

(66) It would be hard to deny that also in the West some such elements of Roman tradition were used in the formation of the concept of kingship – see P. Classen, *Kaiserreskript und Königsurkunde. Diplomatische Studien zum Problem der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter* (Thessaloniki, 1977).

Thus a certain mobility was implicit in the Byzantine autocracy itself: by the end of Byzantine history, when the Empire actually turned out to be "a state on the Straits" the monarchy could not be and was not identical to the monarchy of Constantine and Justinian. Moreover, although the Byzantine autocracy had its roots and traditions in the later imperial legacy, it was now functionally bound up with the atomized society that was Byzantium. This thesis needs to be explained. The dominate of Diocletian and his successors was created as a phenomenon of political life, as a means of surviving the crisis of the third century. It was in no case a coherent apex to the complex social pyramid of the Protobyzantine period and even contradicted its social organization: this political unification did not correspond to the enormous economic, social and cultural diversity of the fourth to sixth century, when ethnic, religious and geographic conflicts were seething and the circus parties formed a cutting edge of political confrontations. Eventually as the collapse of the links of the polis and the atomization of human life went on, the "horizontal" (corporative) and "vertical" (hierarchic or vassal) ties did not replace the polis and clan organization in Byzantium as they did in the West. Therefore, man in the Empire was obliged to conceive himself as a mere subject of the almighty autocrat, who according to the "family" terminology of the era was the father of subjects as well as the father of subordinate rulers, the head of "the family of princes". From a political factor (dominate) the Empire was transformed into a socially functioning phenomenon (autocracy), in its core set into new medieval circumstances. The dominate and the autocracy are united by an analogy of form rather than by a homology of functions; they are similar but not identical. It is just because of this that the "feudalization" of Byzantine society, within which the elements of social links ripened in a manner resembling the western pattern, contributed to the "feudalization" of the autocracy, which lost or was bereft of its cosmic universalism.

The impact of Byzantine autocracy on society was tremendous. In the predicament caused by the barbarian invasions of the fourth and fifth centuries it was the centralized state that organized the defense of the imperial frontiers and supported the polis and the civilization based on the polis. For a while – in all probability, down to Justinian I's reign – the polis sensed the unity between its fate and the fate of the Empire. During Justinian's day this unity collapsed leading to the catastrophe at the turn of the seventh century. In the early Middle Ages the imperial power, dependent on and supported by Constantinople and officialdom, created

an artificial but nonetheless perpetual demand for craft products and protected the privileged position of the trade guilds within the capital. Although it was not the only cause, it was this activity of the centralized state that helped Byzantium to cross the caesura of the Dark Ages earlier than the West did. As time went on, however, the impact of government grew oppressive : the state hindered the restructuring of society along feudal lines or, at any rate, delayed it ; state privileges and state control fettered the initiative of merchants and craftsmen. All this led to Byzantium's loss in the competition with both Italian communes and the feudally arrayed hosts of Crusaders. The Empire ceased to exist as an autocracy by 1204. The scattered remnants of the "imperial concept" survived in Greek provincial states after 1204 (including the state on the Straits), albeit as a dead weight hampering the development of the country (67).

f. *The Law.*

The legislation of Justinian remained efficient until the very end of Byzantium. Weiss (p. 558 f.) assumes that in the course of time some alterations of legal norms were implemented in Byzantium, the premises of which had been already delineated in th Code of Theodosius. It is noteworthy that the alterations of legal norms he analysed refer above all to the family sphere (which is to be connected with the change of the social role played by the family) as well as to the improved status of slaves with regard to their property.

The concept of continuity in Byzantine law needs some slight amendment. First, in the Dark Ages Justinian's corpus appeared to be beyond the capacity of jurists and was replaced by the concise Ekloge, and only from the end of the ninth century did Byzantium set out to revive and again accept the Justinianic corpus with the creation of the so-called Basilika that are voluminous excerpts (in Greek) from the corpus. Secondly, although the Ekloge, in the majority of items follows Justinianic norms, it contains some completely new features, primarily in the sphere of the family law ; in addition to this, flexible penal rules of Roman law (punishments assessed by the judge) were abolished and replaced by a rigorously regulated system of fines similar to the *leges*

(67) On the harmful impact of the "Great Idea" (Utopian nationalism) in the final stage of the Empire's history, see H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin* (Paris, 1975), 115-9.

barbarorum (68). Thirdly – and this side of the problem has yet to attract the proper attention – legal activity in late Byzantine deeds was frequently at odds with concepts and norms preserved in the law books that followed the Roman system ; the legal practice reflected in these deeds regarding both property and personal rights sometimes comes close to the system of feudal law. Again, even the terminology in Byzantine documents concerning practice is in several cases deceptive, for the Byzantines consciously used archaistic and obsolete language and in so doing created, in P. Lemerle's winged words (69), a trap for those who believe in a thousand-year immobility of the Byzantine empire. Finally, canon law in several important respects differed from Roman law.

3. The Concept of Continuity in Byzantium and its Social Implications

The idea of continuity was strictly implanted in the social thought of the Byzantines – they considered themselves as successors to both the Biblical and the Roman past. Their capital was supposed to be simultaneously both the New Rome and the New Jerusalem, they themselves both *Rhomaioi* (Romans) and Israel, the "chosen people". Imitation, *mimesis*, formed the principle of everybody's behavior down from the emperor who would imitate Jesus Christ – the true image of God. One eye on the past was a mandatory condition of every activity and of every mental inflection : time and again contemporary institutions put on antique attire (of course, Byzantine *hypatoi* had nothing in common with Roman consuls, nor the Byzantine *gerousia* with the Spartan council of elders or even with the Roman senate). New legal concepts were formulated in Roman juridical terms, eyewitnesses to political events described them

(68) On the Ekloge see now E. E. Lipšic, *Sud i pravo i Vizantii v IV-VIII vv.* (Leningrad, 1976), 195-201.

(69) P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* (Paris, 1977), 251. This statement acquires a special significance since, until recently, Lemerle could be counted among the staunchest adherents of the concept of conservatism and of the lack of change in Byzantium : see his *La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin*, in *Classicisme et déclin culturel dans l'Islam* (Paris, 1957), 263 f. In 1958 he wrote : "It should be remembered that if Byzantium often created and innovated, it almost never formally abolished or systematically destroyed the previous state of affairs" [*Esquisse pour une histoire agraire de Byzance*, in *Rev. hist.*, 220 (1958), 89 ; Engl. transl. – *The Agrarian History of Byzantium* (Galway [Ireland], 1979), 184].

with the help of sentences and images drawn from old historical works, Homer, Aristotle, Galen – all were treasuries of living examples.

The concept of continuity was in its core alien to Antiquity which regarded itself as an unrepeatable phenomenon and preferred to contrast itself to other societies both in space and in time rather than to inquire into its roots. Aeneas may have been a Trojan but the Roman people stemmed from their own Latin stock. The concept of continuity was evoked by Christianity according to which, on the one hand, the New Testament was a recapitulation and continuation of the Ancient covenant and, on the other hand, every "image" (or being) derived from an archetype.

The concept of continuity corresponded to the principles of Byzantine social thought, the gist of which lay in the search for an illusory stability. The surrounding world was unstable in many respects : politically – because of incessant military menace ; administratively – because of vertical dynamics and constant – great and small – uprisings and overturns ; legally – because of the lack of constitutional or customary guarantees, as well as of corporative groups which could have performed these functions ; ethically – because of the killing lack of trust in one's neighbor ; in the sphere of the transcendental – because of the expectation of miracles, sudden calamities, and whimsical changes of Tyche (fate). Yet the duplicate of this world, as created by religious and artistic vision was, on the contrary, dominated by stability – there everything must be firm, immovable, eternal. There was no place for variation, for motley colors, for dissimilarity. There continuity did prevail.

At the end of their long historical road Byzantine intellectuals became weary of their ideological heritage. Beck emphasized a remarkable phrase coined by Theodore Metochites who was frightened by the fact that his ancestors had said everything and left nothing for their successors to say ([70]). Certainly, as a matter of fact, free creativity did break through the limits defined by the rule of *mimesis*, but even then it tried to put on antique garments. Sometimes it is the Byzantine yearning for continuity that prevents us from seeing discontinuity.

***

It is time to sum up.

We are far from the conceited idea that we have proved Byzantine discontinuity as a principle. More than a book would be necessary to

(70) H. G. Beck, *Das literarische Schaffen der Byzantiner* (Vienna, 1974), 7.

prove this, even supposing it possible at all. We desired only to present a working hypothesis opposed to that of Weiss.

Weiss' article made possible a dialogue about continuity : rather than an axiom Byzantine continuity turns out to be a subject for debate. We have endeavored to demonstrate that the arguments drawn up by Weiss are not as convincing as he wants them to be. We have endeavored further to demonstrate that the methods of argumentation are still to be reflected upon. Up to this point we have followed Weiss in arranging material according to subject matter. Now we shall try briefly to treat the same topic in chronological order.

From our point of view, the Protobyzantine period (from the fourth through the mid-seventh centuries) was a period of transition, when the ancient social structure still dominated, namely the polis or municipium with appropriate forms of ownership and subordination, social links, cultural activity and everyday life. A specific political organization, the dominate, was erected as a superstructure over the polis. The seemingly flourishing polis was in fact in a state of internal stagnation and to collapse needed only to be struck.

External circumstances of the end of the sixth to the first half of the seventh century provided this blow : the invasions of the Slavs, Avars, Persians and Arabs, aggravated by internal conflicts within the Empire. By the seventh century the city had collapsed taking with it ancient social graduations, traditional forms of dependence, the active circulation of money, clan links, "open" everyday life, schooling and the theater. A new society was born based primarily on the countryside, a society in which simpler social groupings functioned, namely a broad stratum of free laborers opposed to the social elite concentrated about the capital and throne. By that time Constantinople had acquired a bloated monopoly in the economy and in political life as in culture.

In Byzantium the Dark Ages lasted for a relatively short time. Already at the start of the ninth century a new dawn began to break. The revival of the economy and of cultural life began in the capital and its environs. It was at this time, in the ninth and tenth centuries, that the classic "Byzantinism" appeared, that is the autocracy was transformed from a political factor into a social one in conformity with the fragmented structure and vertical dynamics of this society. The ninth and tenth centuries were a period of standardization, ordering, unification – trends that revealed themselves in administrative, social and cultural activities and were called encyclopedism by Lemerle. The concept of imitation or

continuity originating in Byzantium itself both coincides with this trend towards standardization and reflects it.

Already by the tenth century there matured the two forces which eventually were destined to act against the unifying autocracy supported by Constantinople and her bureaucracy. These forces were the provincial towns and semi-feudal landowners. In the eleventh century they created a paradoxical union opposed to Constantinople dominated by a civil aristocracy that had been leading the country to the edge of a new catastrophe.

Only superficially do the new provincial towns recall ancient cities. Only superficially did the new nobility resemble the late Roman senatorial aristocracy. Between the new and the ancient world there was the gulf of the seventh and eighth centuries. The new culture, although imitating ancient patterns, was in fact of a different, pre-Renaissance strain.

By the twelfth century it was the Empire's tragedy to lag behind the West since the traditional organization of its production and political system was thwarting its progress. Byzantium in the late twelfth century was collapsing not as a result of the forces of feudalism but from the domination of traditional political and social relationships. Beside these elements, semi-feudalism and the new towns were relatively powerless.

After the catastrophe of 1204 Byzantium was resurrected as a system of feudal states and colonial towns that existed in the face of incessant Turkish onslaughts. Notwithstanding the stable racial make-up and language, this was a system of states possessing a completely new social structure differing both from late Antiquity and the classic Byzantinism of the ninth and tenth centuries. To what degree pre-capitalist relationships penetrated this politically dissolved body, is a peculiar and little studied topic : we have only to stress that the late Byzantine empire was an arena of lively trade activity, and the share in this activity of Greek *hommes d'affaires* was greater than could be supposed before N. Oikonomidès's recent book (71).

Approached from such point of view, Byzantium appears to be not so conservative, so traditional or so "continuous" as Weiss believed. Continuity was rather the exterior shape of its existence, a form of its self-consciousness, capable of masking its real discontinuity.

Alexander KAZHDAN and Anthony CUTLER.

(71) N. OIKONOMIDÈS, *Hommes d'affaires Grecs et Latins à Constantinople* (Paris, 1979), especially 114-23.

COMPTES RENDUS

Bibliographie épigraphique

J. S. Allen et I. Ševčenko, *Literature in Various Byzantine Disciplines, 1892-1977*. Volume I. *Epigraphy*, Londres, Mansell (for the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C.), 1981 (Dumbarton Oaks Bibliographies based on *Byzantinische Zeitschrift*. Series II), in 4°, xxii-386 pp.

Nous avons le plaisir de signaler la parution de ce nouvel instrument bibliographique qui fait suite à la série consacrée à l'art (cf. *Byzantion*, 47, 1977, pp. 571-572) : il aidera, sans nul doute, les spécialistes du Bas-Empire et les byzantinistes à combler la lacune que constitue l'absence d'un recueil systématique d'inscriptions.

Fondé exclusivement sur le dépouillement exhaustif de la *Byzantinische Zeitschrift*, l'ouvrage couvre la production scientifique concernée jusqu'en 1977, ce qui marque un progrès par rapport aux volumes précédents, parus entre 1973 et 1976, qui s'arrêtent à 1967. Il s'articule en grandes sections regroupant aussi bien les bibliographies, les catalogues de collections, les études à caractère général et les corpus existants que des classements par lieu d'origine et par type d'inscription. Rien n'a été négligé pour appréhender le sujet de la manière la plus large possible : les 2473 rubriques, avec annotation critique pour la plupart, permettent au lecteur de rassembler une documentation couvrant une vaste aire géographique (correspondant à peu près à la zone d'influence romaine au iiie s. !) et chronologique, mais aussi linguistique puisque l'on y trouve de nombreuses références à des inscriptions rédigées en une autre langue que le grec et provenant soit de régions faisant partie intégrante de l'Empire soit d'états en rapport avec lui (un important chapitre réunit, par exemple, les inscriptions latines). Au point de vue du matériel envisagé, notons que les éditeurs ont inclus l'*Instrumentum domesticum* mais n'ont pris en considération ni les monnaies ni les sceaux qui feront, à eux seuls, l'objet de volumes séparés. Des aspects particuliers de l'épigraphie ont également

trouvé leur place dans l'ouvrage : plusieurs pages de notices bibliographiques sont consacrées aux monogrammes et à la cryptographie ainsi qu'au problème technique des abréviations. Il est aussi fait mention d'inscriptions qui ne nous sont connues que par les textes. Les *indices* qui terminent le livre sont très fouillés – ils comportent de nombreux renvois – et d'un maniement aisé. Soulignons enfin l'utilité de la liste des périodiques dépouillés dans la *Byzantinische Zeitschrift* : elle reprend, pour chacun d'eux, le nom complet en langue originale avec, éventuellement, l'abréviation correspondante, le lieu d'édition et la première année de parution.

Nous n'avons relevé ici que quelques qualités de cette bibliographie ; chaque consultation en révélera d'autres et contribuera à mettre en lumière son importance pour l'exploitation d'un type de source particulièrement riche.

Anne GRANDFILS.

Histoire de l'Église orthodoxe à Byzance

Hans-Georg BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 1 vol-8°, 268 pp. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von Bernd MOELLER, Band 1, Lieferung D 1).

On sait combien l'histoire de l'Église byzantine a été souvent abordée en fonction des préoccupations occidentales. Rares sont les ouvrages qui l'étudient pour elle-même et de façon aussi complète que possible. Il est vrai que l'interpénétration de l'Église d'une part, de la société et de l'État d'autre part, ne facilite guère la tâche de l'historien. C'est dire l'intérêt qu'on prend à la lecture de ce livre de synthèse qui allie avec bonheur le souci de précision aux réflexions d'ensemble.

La politique ecclésiastique se voit naturellement consacrer une bonne part de l'ouvrage. Mais l'auteur ne s'y cantonne pas. Il s'efforce aussi de mettre en évidence, autant que les sources le permettent, les évolutions internes de l'Église byzantine. Il envisage l'administration, la discipline, le droit canon, le monachisme, les missions, la théologie, la littérature religieuse ... Il attache, en outre, une égale attention aux diverses périodes envisagées, ce qui n'est guère fréquent. Malheureusement, le plan de la série l'a contraint à commencer son livre par le concile de Chalcédoine (451) et ne lui a donc pas permis d'évoquer, entre autres, le règne de

Constantin. C'est d'autant plus dommage que l'introduction souligne très brièvement l'importance de ce règne pour le sujet traité ! On regrettera également l'absence d'un index (qu'on ne trouvera qu'à la fin de la série). Toutefois, la clarté de la présentation et la rigueur de l'exposé compensent en grande partie cette lacune provisoire. La bibliographie est elle aussi fort commodément disposée (au début de chaque chapitre et en notes) ; elle ne se veut pas exhaustive, mais elle n'en est pas moins abondante et contribue à faire de ce «manuel» un ouvrage de référence indispensable.

Jean-Marie SANSTERRE.

Les *Miracula* de S. Démétrius et l'établissement des Slaves dans les Balkans

Paul LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. I **Le texte**, éditions du CNRS, Paris 1979, 268 pp.

Ce volume contient l'édition de deux recueils anciens des Miracles de Saint Démétrius, celui de l'archevêque Jean et un autre anonyme. Un troisième texte très postérieur aux deux autres a été exclu par l'éditeur, qui nous donne ici la première édition intégrale basée sur tous les manuscrits connus de ces précieux documents. L'inventaire des manuscrits consultés occupe les pp. 13-30, mais certains de ces *codices* ne renferment que quelques miracles : le tableau synoptique de la p. 32 rend clairement compte de l'éparpillement de la tradition. Le *Parisinus gr.* 1517 (XIIe s.) contient l'ensemble des 23 *Miracula* et il est le seul à nous transmettre les sept miracles du Recueil II, qui n'a pas de descendance connue ; seul un de ses chapitres est conservé dans l'*Athous Esphigmenou* 44 (XIIe s.). Pour le recueil I, l'éditeur a choisi de donner un apparat sélectif, en tenant compte surtout de l'intérêt historique du document, mais en notant toutes les variantes du principal témoin, le *Parisinus* 1517.

Le texte de chaque chapitre est précédé d'une analyse détaillée accompagnée de notes centrées sur l'histoire de Thessalonique et l'installation des Slaves dans la péninsule balkanique et sur les rivages égéens.

Le volume, très soigneusement présenté, comme il est de coutume dans cette collection, contient un index des noms propres et des termes notables (pp. 245-266).

II **Commentaire**, éditions du CNRS, Paris 1981, 262 pp. et une carte hors-texte.

Le second volume s'ouvre, après la table des sigles (p. 11), par une liste chronologique où figurent, accompagnées d'une brève présentation critique, les principales études consacrées aux deux recueils ou les concernant sur l'un ou l'autre point : il est divisé en six parties suivies de quatre appendices.

1) L'auteur du Premier Recueil, Jean Ier, archevêque de Thessalonique, est connu surtout par ce qu'on apprend de lui dans ses *Miracula* et dans ceux de l'Anonyme. Il est le premier à avoir mis par écrit des miracles, qui avaient jusqu'alors été transmis par voie orale, ou peut-être avaient fait l'objet d'homélies ou de sermons. L'intention de l'auteur est toute d'édification : il rend grâce à S. Démétrius de la protection qu'il a étendue sur Thessalonique, aussi classe-t-il les seize miracles qu'il rapporte dans un ordre qui obéit à ses préoccupations, mais fait fi de la chronologie. Il a fallu à P. Lemerle des dons de fin limier pour rétablir la suite d'événements dispersés en divers chapitres et les replacer dans leur contexte historique, en recourant aux sources écrites, quand il y en avait, en se servant de repères chronologiques internes, en s'appuyant sur les découvertes de l'archéologie numismatique, bref, en utilisant tous les moyens imaginables avec une dextérité, une perspicacité, une prudence qui forcent l'admiration et aboutissent à un enchaînement des faits très vraisemblable, très satisfaisant sur une période où l'histoire des Balkans est particulièrement chaotique par suite des invasions barbares.

La composition du Recueil de Jean, tel qu'il nous est parvenu, doit remonter aux premières années du règne d'Héraclius (610-641), bien que certaines parties aient peut-être été écrites plus tôt ou aient remployé des homélies antérieures. La plupart des événements rapportés par Jean se sont déroulés sous l'épiscopat de son prédécesseur Eusèbe ou même avant, mais Jean a été personnellement le témoin de certains d'entre eux. Le noyau historique de ce recueil est l'attaque terrestre avaro-sklavène de Thessalonique (I, 13-15), sous l'empereur Maurice (582-602). Bien que le chagan des Avars soit à l'origine de l'affaire, seuls les Sklavènes, qui étaient alors sous sa dépendance et venaient de régions lointaines, y apparurent, mais mal organisés, munis d'engins dont ils ne savaient pas se servir, ils échouèrent dans leur tentative et abandonnèrent les opérations au bout de sept jours, non sans avoir dévasté les campagnes environnantes. Bien entendu la date des faits n'est pas mentionnée, mais un

faisceau de présomptions concourt à les situer, avec une très grande probabilité, en 586. C'est autour de cette année que s'organise toute la chronologie du récit : une épidémie de peste a ravagé Thessalonique et n'est terminée que depuis cinquante jours (I, 3) au moment de l'apparition des Sklavènes que les Thessaloniciens voient pour la première fois. Une pénurie de vivres suivra leur coup de main. Au cours d'une autre attaque barbare, racontée en I, 12, évidemment postérieure à celle de I, 13-15, puisque cette fois les Thessaloniciens reconnaissent le cri de guerre des Sklavènes, qui pour eux ne sont plus des inconnus, le kiborion d'argent de S. Démétrius est endommagé par un incendie, et, pour assister à sa restauration, il faut se reporter à I, 6. Cet exemple montre combien la dispersion des événements qui éclatent en chapitres différents suivant la gradation édifiante du récit de Jean a contraint P. Lemerle à rechercher et à réunir les pièces d'un véritable puzzle pour rétablir l'ordre des faits. La date clef de 586 est très importante, car c'est vraisemblablement à la suite de leur échec que les Slaves se sont répandus et installés dans le Péloponnèse où leur établissement, bien attesté par diverses chroniques, se situerait donc en 587/588. Entre les deux coups de mains contre Thessalonique, un laps de temps assez long doit s'être écoulé, car la situation a changé tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Dans la ville même, des milices communales ont remplacé les milices locales dans leur rôle défensif. A l'extérieur les Sklavènes ont occupé les campagnes toutes proches : une ou plusieurs sklavinies se sont organisées en Macédoine et passent à l'attaque un lundi, jour de la Saint-Démétrius (26 octobre). Parmi les dates possibles pour cette opération, les préférences de P. Lemerle vont à l'année 604.

II) Si les *Miracula* de Jean tendent surtout à l'édification, l'Anonyme lui centre davantage son intérêt sur l'histoire de Thessalonique et présente les événements dans l'ordre où ils se sont produits, mais sans les dater, ce qui contraint le commentateur à les replacer dans une cadre plus général pour tenter de leur assigner une chronologie exacte ou tout au moins probable. Bien que ce recueil ait été composé quelque soixante-dix ans après le précédent, son début (II, 1-3) n'en constitue pas moins un complément à celui-ci, en relatant des faits qui pour l'auteur appartiennent à un lointain passé et dont il n'a pu avoir connaissance que par des sources écrites, puisqu'ils se situent sous l'épiscopat de Jean ou peu après sa mort : il s'agit d'abord d'une attaque menée indépendamment des Avars non seulement sur terre, mais aussi sur mer, avec une flotte de monoxyles, par des tribus sklavènes fixées dans la campagne thessalonicienne où elles se livrent à un

pillage auquel seule la ville échappe grâce à la protection de ses murailles. La situation décrite confrontée avec des éléments tirés d'ailleurs, fait converger les indices de datation vers 614 ou 615. Les Sklavènes envoient ensuite une ambassade au chagan des Avars et traitent avec lui, sur pied d'égalité, de préparatifs qui dureront deux ans et aboutiront à un siège de trente-trois jours conduit par le chagan avec des troupes bulgares et sklavènes à grand renfort de machines de siège, tandis que la mer reste ouverte au ravitaillement des Thessaloniciens. Ceux-ci finiront cependant par traiter avec l'ennemi, probablement en achetant son départ. Nous sommes vraisemblablement en 618, date qui cadre avec ce que l'on sait des opérations plus larges conduites par les Avars dans les Balkans et avec les données fournies par les découvertes numismatiques. Un peu plus tard, un mois après la mort de Jean, sans doute vers 620, des séismes détruisent partiellement les murailles de Thessalonique et la ville, sans que les Sklavènes tout proches profitent de l'occasion qui leur est offerte. Un dernier récit concerne cette période : un incendie certainement amplifié par l'Anonyme, ravage la basilique de S. Démétrius.

III) Entre ce récit II, 4 et le précédent, plusieurs décennies se sont écoulées. On aborde une époque contemporaine de l'Anonyme. Les temps ont changé et la situation a évolué. Les Sklavènes, peut-être déjà en voie d'assimilation, vivent pacifiquement dans la région jusqu'au moment où le roi d'une de leurs tribus, qui habitait Thessalonique, est accusé devant l'empereur de nourrir des desseins hostiles à la ville. Son arrestation provoque de l'agitation parmi ses compatriotes. Après son transfert à Constantinople où l'empereur se préparait à la guerre contre les Arabes, et deux tentatives de fuite, l'une réussie, l'autre avortée, sa condamnation à mort et son exécution entraînent de la part des Sklavènes des représailles qui dureront deux ans : razzias dans les campagnes, blocus de la ville et siège par terre et par mer réduisent la population à la famine. Aucun secours ne lui vient de la capitale aux prises avec les Arabes, et, quand elle en recevra, elle sera littéralement rançonnée par les marins. La situation est confuse : les tribus sklavène n'adoptent pas une attitude commune ; tandis que l'une d'entre elles accepte de ravitailler Thessalonique, d'autres attaquent la ville avec des machines inconnues des habitants, preuve que les événements de 604 appartiennent à un passé déjà éloigné. Si le siège dure seulement trois jours, raids et embuscades se poursuivent. Des Sklavènes s'attaquent même aux voies de ravitaillement de Constantinople, notamment aux bateaux marchands, déclenchant cette fois une

réaction victorieuse de l'empereur apparemment délivré de la menace arabe. De maigres indications chronologiques émaillent le récit. C'est donc en recourant à des critères internes que P. Lemerle est amené à dater le siège de 677 et le blocus de 676-678, ce qui s'accorde avec ce que l'on sait des conflits byzantino-arabes du règne de Constantin IV et de la défaite arabe de 678, dont le déroulement traditionnellement admis est cependant remis en question.

iv) En II, 5 l'Anonyme fait d'abord une plongée dans le passé, en rappelant des événements vieux de plus de soixante ans, probablement des années 614 à 619 : la déportation par les Avars, alors tout puissants, de prisonniers grecs en Pannonie danubienne, dans la région de Sirmium, d'où leur noms de Sermesianoi. Ces colons intégrés dans le chaganat aux ethnies très bigarrées, s'étaient multipliés, étaient avec le temps redevenus des hommes libres, et, restés fidèles à leurs traditions, ils avaient entretenu chez leurs descendants la nostalgie de leur pays d'origine. Le chagan des Avars mit à leur tête un archonte bulgare nommé Kouber. Nous sommes sans doute entre 682 et 684. Kouber, probablement frère du fondateur de l'état bulgare Asparuch, se révolte contre le chagan, s'établit en territoire byzantin dans la plaine Kéramésienne, d'où les Sermesianoi voudraient regagner la patrie de leurs pères. Kouber souhaite les garder et peut-être créer un état à l'instar de son frère. Caressant le vieux rêve slave de s'emparer de Thessalonique, il se sert à cet effet d'un de ses compatriotes Mauros, dont la ruse échouera grâce à S. Démétrius et à l'intervention du stratège Sisinnios et de la flotte des Karabisianoi. Il est vraisemblable que Mauros se rallia à Byzance et que son ethnie bulgaro-grecque fut installée par l'empereur dans le thème de Thrace récemment constitué.

v) Le chapitre II, 6, n'est pas du même auteur que le reste du recueil, mais semble résulter d'une addition postérieure, malheureusement mutilée à son début dans les témoins de la tradition manuscrite. Son atmosphère tranche sur le reste : elle n'est pas thessalonicienne. L'histoire se rapporte à une époque difficile à préciser, où les tribus sklavènes occupaient une partie de l'Hellade et se livraient à la piraterie maritime. Un évêque de Thènai en Byzacène, nommé Kyprianos et inconnu par ailleurs, était en route pour Constantinople, quand son navire fut capturé par des Slaves. Ayant réussi à s'enfuir, il se retrouve à Thessalonique après huit nuits de marche. Réfugié dans la Basilique de S. Démétrius, il reconnaît dans l'image du saint le guide mystérieux, qui, sous l'aspect d'un militaire, l'a amené dans sa ville. Il passe là l'hiver avant de regagner

Thènai : il y construira à la gloire du saint une église où fleuriront les miracles. L'auteur sait peu de chose de la ville et de la basilique de Thessalonique. Son récit, qui se rattache à un contexte africain, ne se trouve vraisemblablement pas à sa place chronologique. Annexée peut-être très tôt au Recueil anonyme à cause de son lien avec S. Démétrius, l'aventure de Kyprianos serait probablement à situer dans une période antérieure à la conquête de la Byzacène, en 665, par Moawia.

VI) Dans la sixième partie, P. Lemerle récapitule les données chronologiques des deux recueils, définit leur cadre géographique et administratif, décrit la situation des Balkans avant l'arrivée des Protobulgares et des Slaves, puis ce qu'on peut savoir des Avars, des Bulgares et des Slaves dans les Balkans avant 586, et, enfin, fait la somme des très riches renseignements tirés des deux recueils pour les périodes 586-620 et 675-685, après quoi il déborde du cadre des *Miracula* pour donner un aperçu de la contre-offensive militaire de Byzance postérieure aux recueils. Celle-ci, commencée dès 687-688, complétée par une politique démographique efficace, aboutira plus d'un siècle plus tard à la réhellénisation et à la christianisation des Balkans, où les éléments slaves seront progressivement assimilés et intégrés à l'empire byzantin.

Quatre appendices complètent ce livre si riche en informations sur une période confuse de l'histoire balkanique : le premier concerne les Passions de S. Démétrius et le troisième Recueil des miracles. Le second, qui est la reproduction partielle d'une étude publiée par P. Lemerle en 1953 dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, constitue une importante contribution à l'histoire du sanctuaire du saint. L'appendice III, intitulé *Slaves et Sklavènes avant et dans les miracles de S. Démétrius*, est dû à Irène Sorlin. L'appendice IV *Note sur l'habitat paléoslave* est de la plume de Vl. Popovic.

Des *Addenda* (pp. 243-246), un index général (pp. 247-257) et une carte hors-texte de l'Illyricum et de la Thrace clôturent ce volume qui, basé sur toutes les sources actuellement connues, contribue magistralement à éclairer le problème de l'établissement des Slaves dans cette région de l'Hellade et l'histoire de Thessalonique pendant cette période.

Alice LEROY-MOLINGHEN.

Sceaux byzantins en plomb des collections autrichiennes

W. SEIBT, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich*. 1. Teil : *Kaiserhof*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, II/1), 4°, 348 pp., 12 pl.

L'ouvrage que nous voudrions présenter est, à bien des égards, empreint d'une grande originalité. M. H. Hunger, promoteur de sa publication, a voulu faire découvrir, à la lumière d'une méthode de datation affinée, l'ensemble des collections autrichiennes de sceaux byzantins en plomb (environ mille pièces), dans la foulée des travaux du Père V. Laurent qui réveillèrent l'intérêt pour la sigillographie de l'Empire.

M. W. Seibt, à qui fut confiée cette entreprise délicate, a réussi de façon exemplaire dès le premier volume, consacré à la Cour, à dépasser le stade déjà précieux du catalogue et à nous proposer une méthode d'approche du sceau qui rende compte de toute sa richesse comme source historique. Il nous fait découvrir son importance dans des domaines aussi variés que l'onomastique, l'histoire de l'administration civile et militaire, la prosopographie, l'évolution du grec médiéval et de son écriture, l'iconographie religieuse et profane, l'histoire de l'Église, la topographie, l'histoire économique et sociale ...

Les données que l'on peut tirer de l'étude minutieuse des sceaux – dont la valeur documentaire atteint son apogée pour la période qui va du VIIIe au XIIe siècle – permettent, en effet, très souvent de nuancer, de préciser et même de compléter les renseignements fournis par les sources littéraires.

Un survol rapide du contenu de l'ouvrage va nous aider à en mesurer la valeur et l'utilité. Il s'ouvre sur une table des matières particulièrement précise et analytique. La bibliographie est abondante et très diversifiée. Elle est suivie d'une introduction courte mais dense où l'auteur traite successivement de l'usage du plomb dans la sigillographie (il envisage, à ce propos, la diffusion chronologique et topographique de cette pratique et analyse les méthodes de frappe utilisées), de la constitution des collections existantes, du sceau comme source historique (nous avons déjà insisté sur la richesse de la méthode employée) et comme objet de collection (avec des conseils pour la conservation et l'entretien des pièces).

M. W. Seibt expose ensuite les critères qu'il a utilisés pour l'édition de chaque sceau (il s'inspire de ceux qu'avait adoptés le Père V. Laurent). Le catalogue lui-même, qui est de loin la partie la plus volumineuse du livre, rassemble 210 pièces dont beaucoup étaient restées jusqu'alors inédites.

Il s'articule en trois grandes parties : la maison impériale, les eunuques et les hommes barbus, avec des subdivisions selon la fonction exercée et le titre dans la hiérarchie. Il faut souligner que les lacunes des collections autrichiennes n'ont pas empêché l'auteur de fournir de précieux renseignements sur les années 668 à 720. Pour chaque sceau, un soin tout particulier a été apporté dans la reproduction des inscriptions, la résolution des abréviations et la restitution des lacunes, ce qui peut se révéler très utile pour le paléographe et l'épigraphiste mais aussi pour le philologue, car l'auteur a choisi, même en transcription, de conserver l'orthographe originellement adoptée. De nombreux parallèles ont été établis avec d'autres pièces figurant dans des collections étrangères. Les précisions techniques indispensables ainsi qu'une copieuse description de l'avers et du revers précèdent des commentaires fouillés.

Pour les sceaux déjà connus, le lecteur trouvera les références aux éditions précédentes ; de nombreuses données complémentaires enrichissent les notes infrapaginales. Le livre s'achève sur un index des noms de personne (l'index général clôturera le troisième volume) et un recueil de planches dont les photographies sont malheureusement souvent peu nettes, ce qui nuit à la clarté des détails et surtout à la lisibilité des inscriptions (mais cela est dû avant tout à la nature du matériau photographié).

Nous espérons vivement avoir fait comprendre, par ces quelques lignes, toute la richesse de l'ouvrage et la nécessité pour l'historien de Byzance d'y avoir fréquemment recours.

Anne GRANDFILS.

Étrangetés

MICHELE PSELLO, *Nozioni paradossali*. Testo critico, introduzione e commentario a cura di Olimpio MUSSO (Byzantina e neo-hellenica Neapolitana) Naples 1977, 58 pp.

Ce curieux petit opuscule intitulé dans les meilleurs manuscrits *Περὶ παραδόξων ἀκουσμάτων* se présente sous forme de lettre et était, suivant le premier auteur d'une édition partielle et ses successeurs, dédié à Michel Cérulaire. O. Musso voit plutôt dans le destinataire de l'œuvrette l'élève de Michel Psellos, Michel VII Doukas, ce qui l'amène à assigner à ce texte une date antérieure à la déposition de Michel VII, le 31 mars 1078. Psellos a recueilli ici des extraits des *Cestes* de Julius Africanus, œuvre bizarre,

connue seulement par des fragments éparpillés dans toutes sortes de recueils. Si certains passages du *Περὶ παραδόξων ἀκουσμάτων* ont attiré l'attention des savants, il semble bien que ce soit précisément en tant que contribution à la connaissance des *Cestes*. Écrite en un style élégant, cette lettre didactique est connue par huit manuscrits, étagés du XIIe au XVIe s. L'unique édition intégrale antérieure à celle-ci est due à Westermann : datée de 1839, elle est basée sur le *Vindob. phil. gr.* 14 et le *Monac. gr.* 105, tous deux du XVIe s. Pour le présent travail les huit témoins conservés ont été collationnés soit directement sur les manuscrits, soit sur microfilms. Ils ont été classés et leur degré de parenté se traduit dans le stemma de la p. 22, qui démontre clairement la précellence du *Vaticanus gr.* 672 du XIIIe s. Outre les *codices*, l'auteur fait naturellement le relevé des éditions partielles ou complètes. Le texte (pp. 29-33) est suivi de la traduction (pp. 35-38), du commentaire et de deux index.

Cet opuscule témoigne de la curiosité et de l'électisme de Psellos, qui, à côté de ses œuvres sérieuses, s'amusait à recueillir pêle-mêle des textes éminemment farfelus, où se côtoient formules magiques et recettes «médicales» saugrenues. La fin de la lettre montre que, comme beaucoup de ses contemporains, il s'intéressait aussi à l'astrologie, de même que, dans un autre de ses écrits, il se penchait sur le croyances démonologiques de son temps.

Alice LEROY-MOLINGHEN.

Les poèmes de Nicolas Callicles

NICOLA CALLICLE, *Carmi*, testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di Roberto ROMANO, Naples 1980, 231 pp.

Connu surtout comme médecin et professeur de médecine, Nicolas Callicles, qui a vécu à la fin du XIe s. et dans la première moitié du XIIe s., était aussi un iambographe très apprécié. Sous son nom nous sont parvenus 31 poèmes, de longueur variable, qui sont certainement de lui, cinq autres dont l'attribution est douteuse et un poème sur les saisons certainement apocryphe.

Comme l'auteur était médecin de l'empereur Alexis Comnène, il a été intimement mêlé à la vie de la cour de Constantinople, et son œuvre littéraire est importante du point de vue prosopographique. On y trouve, en effet, des épitaphes à la mémoire de membres de la famille impériale ou de hauts personnages. En outre des poèmes dédicatoires pour des

peintures, icones, staurothèques, statues, vases, lampes, dédiés au Christ ou à des saints, et très souvent commandés par des membres de la famille impériale ou de son entourage, présentent un grand intérêt comme témoignage concernant des œuvres qui ornaient églises ou palais au temps des Comnènes.

Nicolas Calliclès s'inscrit dans une lignée de poètes qui va de Jean Géomètre à Théodore Prodrome et Nicétas Eugénianos, en passant par Psellos et d'autres de son temps. Parmi les œuvres dont l'attribution à Calliclès est contestée, il s'en trouve également une en prose, le fameux dialogue *Timarion*, écrit à la manière de Lucien, et dont R. Romano a donné une nouvelle édition en 1974.

Pour ce qui concerne les poèmes, l'auteur de la présente étude passe successivement en revue langue et métrique (pp. 32-42), tradition manuscrite (pp. 43-54), témoignages anciens sur Calliclès : Théophylacte de Bulgarie (1), Anne Comnène, Théodore Prodrome, Grégoire de Corinthe (pp. 65-69), puis nous donne le texte des poèmes authentiques (pp. 77-116), des poèmes douteux (pp. 119-121) et de l'apocryphe sur les mois de l'année (pp. 125-128), suivis de la traduction et des commentaires.

La nouvelle édition diffère assez peu de celle de Leo Sternbach (Cracovie 1903), qu'elle complète toutefois et modifie en quelques endroits : notons particulièrement les dix premiers vers du poème 2 (= Sternbach XII) dont les nombreuses lacunes sont comblées, le poème 26 (= Sternbach XXVI) dans lequel la fin se trouve enrichie de deux vers, le poème apocryphe 37 (= Sternbach XXXIII) où le vers 27 est tout à fait modifié. Enfin, si les poèmes douteux n° 33, 34, 35, 36 ne figurent pas dans l'édition de Sternbach, ils avaient déjà été transcrits ou édités précédemment.

Notons en passant une légère erreur : le poème 17 reproduit Sternbach 18 et non 16, comme il est écrit à la p. 92.

Des commentaires et des index complètent ce petit volume agréable à consulter.

Alice LEROY-MOLINGHEN.

(1) Voir plus haut notre note *À propos d'une phrase de Théophylacte de Bulgarie*, pp. 423-424.

Maxime Planude, Le grand calcul selon les Indiens

André ALLARD, *Maxime Planude. Le grand calcul selon les Indiens. Histoire du texte, édition critique traduite et annotée* (*Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain – XXVII. Centre d'Histoire des Sciences et des Techniques. Sources et Travaux* – I), Louvain-la-Neuve, Service d'impression U.C.L., 1981. Prix : 800 F.B./18 U.S.$.

Cet ouvrage, récemment couronné par l'Académie Royale de Belgique, inaugure la série *Sources et Travaux* publiée par le Centre d'Histoire des Sciences et des Techniques de l'Université de Louvain. Il constitue l'aboutissement de longues recherches philologiques et historiques, exposées dans la thèse de doctorat défendue par l'auteur en 1972, et présente la première édition critique intégrale, traduite et annotée, du *Grand calcul selon les Indiens* de Maxime Planude. Ce polygraphe byzantin du XIIIe s., au nom duquel est notamment associée la célèbre édition de l'*Anthologie Palatine*, était également professeur ; c'est dans une intention didactique que fut rédigé cet exposé d'arithmétique, à l'instar d'un traité grec anonyme daté de 1252 qui est, comme l'a montré l'auteur, sa source principale (1). Ces deux traités de calcul indien, écrits l'un pendant l'empire latin, l'autre sous les Paléologues, constituent un témoignage capital sur l'état de la science grecque pendant la seconde moitié du XIIIe s.

Le *Grand calcul selon les Indiens* apparaît dans quarante-et-un manuscrits parmi lesquels l'histoire du texte a permis de distinguer cinq chefs de file. L'un de ceux-ci, l'*Ambrosianus Et 157 sup.*, est l'autographe de Planude (2). Cette découverte, qu'ont par ailleurs confirmée les travaux de A. Turyn (3), mettait évidemment l'auteur dans des conditions exceptionnelles pour l'établissement du texte ; toutefois, l'état fragmentaire du manuscrit original et l'intérêt présenté par certaines leçons postérieures à celui-ci l'ont amené à prendre également en considération les autres chefs

(1) A. ALLARD, *Le premier traité byzantin de calcul indien : classement des manuscrits et édition critique du texte*, dans *Revue d'Histoire des Textes*, 7, 1977, pp. 57-107.

(2) A. ALLARD, *L'Ambrosianus Et 157 sup., un manuscrit autographe de Planude*, dans *Scriptorium*, 33, 1979, pp. 219-234.

(3) A. TURYN, *Dated Greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy*, I, Urbana/Chicago/London, 1972, pp. 78-81.

de file. L'édition comporte en outre différentes additions du XIVe s. témoignant d'une certaine survivance de l'enseignement de Planude.

Son traité se divise en six chapitres où sont abordés successivement l'addition, la soustraction, la multiplication, la division, le calcul sexagésimal et l'extraction de la racine carrée ; cet exposé est précédé d'une introduction sur la numération et suivi d'une méthode particulière d'extraction de la racine carrée et de trois problèmes. Ces différents points sont commentés dans les notes complémentaires qui contiennent les principaux résultats de l'étude comparée faite par l'auteur des procédés de calcul utilisés par Planude et de ceux qu'on trouve dans d'autres sources grecques, latines et arabes ; de nombreuses concordances sont ainsi mises en évidence avec le monumental *Liber Abaci* de Leonardo Fibonacci et le traité anonyme de 1252. Le traité de Planude se distingue de celui-ci par la qualité de la description des différentes méthodes de calcul, l'introduction de quelques méthodes nouvelles de multiplication, de division et d'extraction de la racine carrée, et le choix d'une série de chiffres. A propos de ces derniers, les recherches menées par A. Allard ont montré que, contrairement à l'opinion courante, Planude avait utilisé des chiffres tels qu'il pouvait les rencontrer dans des manuscrits d'astronomie grecque liée à l'astronomie perse et non des chiffres arabes dits orientaux.

L'ouvrage s'achève par un index des auteurs et un lexique des termes grecs mathématiques. Susceptible d'intéresser le philologue, l'historien des mathématiques et l'historien de l'arithmétique médiévale, il constitue un jalon important dans l'étude d'un secteur encore mal connu, mais qui, grâce à l'auteutr auquel on doit depuis une nouvelle édition critique du texte grec de Diophante d'Alexandrie (4), devient plus accessible.

Anne-Marie DOYEN-HIGUET.

(4) Cette édition est en cours de publication dans la Collection Guillaume Budé. Édition provisoire : A. ALLARD, *Diophante d'Alexandrie. Les Arithmétiques. Histoire du texte grec, édition critique, traductions et scolies*, Thèse Univ. Louvain, 1981.

Les Scandinaves à Byzance

Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque d'Upsal, 1979. (Acta Univ. Upsaliensis, No 19). Uppsala-Stockholm, 1981. 488 pp. 155 cour. suéd.

Certains volumes font date dans les études byzantines et slaves (il suffit de rappeler par exemple les célèbre recueils Uspenskij) ; ils restent une

source à laquelle on se réfère durant plusieurs décennies, bref des classiques. Cet épais volume, fort bien présenté sur le plan typographique, contient une trentaine de communications, solidement argumentées et illustrées, qui concernent presque toutes les facettes de ce problème compliqué, controversé, qu'est l'interaction entre le monde nordique (scandinave dans le sens large du terme, car il ne néglige pas le rôle important des Finnois, déjà mis en évidence dans le recueil *Finno-Ugry i slavjane*, Leningrad, 1979), et l'empire byzantin : il traite aussi de la place qu'occupent dans ce processus les Slaves de la Rus' et les Varègues.

Sans tomber dans les errements et excès du passé, exprimés dans les irritantes théories normaniste et antinormaniste, le livre apporte une foule de faits historiques (économiques, politiques, culturels) et archéologiques qui jettent une lumière nouvelle sur cette réalité des IXe-XIIe s. Il y a peu de spécialistes qui n'y trouveront matière à réflexion et n'enrichiront leurs connaissances. Tour à tour, dans des études en allemand, anglais, français, parfois en russe, les inscriptions runiques, la numismatique, l'architecture religieuse, l'archéologie urbaine, la textologie de sources écrites traditionnelles, les arts appliqués, l'analyse méthodologique, sont mis en œuvre pour essayer de dégager d'autres lignes de force, correspondant au développement actuel de l'histoire comme de ses sciences auxiliaires mieux que les études précédentes, et qui tiennent enfin compte des indications de l'archéologie. Il est peu d'études de ce tome qui ne méritent d'être retenues et citer celles de R. Holthoer sur les écrits sur bouleau concernant la Finlande et la Suède, d'E. Piltz sur les églises russes de Gotland, d'A. Poppe sur les portes de bronze de Novgorod, d'I. Šaskol'skij sur les Varègues, est se montrer inévitablement injuste envers les autres auteurs ... Ce volume deviendra un élément important de toute bibliothèque sur les débuts de la Russie, l'histoire culturelle byzantine et le monde nordique.

Jean BLANKOFF.

Le Codex d'Étienne Dušan

Zakonik carja Stefana Dušana. Kn. 1 : Struški i atonski rukopis (Codex de l'empereur St. Dušan). Vol. 1 : recensions de Struga et de l'Athos). Réd. M. Begović. Belgrade, 1975. 272 pp.

L'édition intégrale critique du Codex d'Étienne Dušan, sous toutes ses recensions, constituera un événement dans les études serbes et byzantines, commes dans celles du droit des pays slaves, compte tenu de l'importance

exceptionnelle de ce document juridique (1349-1354). Tous les manuscrits connus de ce monument serbe seront étudiés comparativement et diachroniquement, une analyse rétrospective et méthodique des éditions précédentes, partielles ou complètes, depuis 1795, étant prévue. Les textes eux-mêmes sont publiés en photocopie, en transcription ancienne et en traduction serbo-croate, avec quelques fragments en langue d'Europe occidentale (en français pour la recension de l'Athos). Ce premier volume, d'une haute tenue scientifique et méthodologique, est consacré au manuscrit incomplet de Struga et à celui de l'Athos, tous deux actuellement à la Bibliothèque Lénine de Moscou ; le premier est du XIVe, le second du XVe siècle. Cette source fondamentale pour les institutions féodales de la Serbie qu'est le Codex est ainsi mise à la disposition du chercheur et il faut en féliciter l'Académie serbe des Sciences.

Jean BLANKOFF.

Histoire de la Bulgarie

Istorija na Bălgarija (v četirinadeset toma). Histoire de Bulgarie (en 14 tomes). Académie des Sciences de Bulgarie. T. 1, Sofia, 1979 ; T. 2, Sofia, 1981, 471 et 505 pp.

La publication de cet ouvrage monumental a été entreprise à l'occasion des 1300 ans de la Bulgarie. Elle s'étendra sur plusieurs années, on s'en doute. Le premier tome englobe la pré- et protohistoire, l'histoire des populations thraces de la péninsule balkanique, des origines jusqu'au royaume odryse, à l'époque hellénistique, les Balkans durant la domination romaine, l'époque des grandes invasions et la dissolution des structures antiques, et, enfin, la période du Bas-Empire et de la transition vers le Moyen Âge. Plusieurs chapitres sont consacrés aux cultures thrace et romaine. Les deux tomes sont luxueusement édités, illustrés de nombreuses et excellentes reproductions et, notamment – heureuse initiative – de photos aériennes de sites antiques ; la typographie est aérée et les cartes ou diagrammes pertinents.

La structure même de l'ouvrage correspond aux conceptions marxistes (communauté primitive, société esclavagiste dans ses divers stades, crise de celle-ci), ce qui n'exclut nullement l'application de ces conceptions au cas particulier des populations des Balkans, essentiellement des Thraces, sous la direction compétente d'A. Fol et d'I. Marazov notamment. Celui qui connaît la situation et les polémiques qui agitent le monde intellectuel bulgare pouvait craindre parfois l'étalage d'un nationalisme étroit,

simpliste et provincial ; heureusement, dans l'ensemble, cet écueil a été évité, malgré le fait que l'édition s'adresse à un large public et non seulement aux historiens. La synthèse concernant l'histoire des Thraces se révèle particulièrement utile et éclairante. L'appareil critique et bibliographique est réduit à l'essentiel, mais représentatif.

Le tome 2 couvre la période suivante : l'apparition des Slaves, puis des Protobulgares, dans la péninsule, la formation du premier royaume bulgare jusque vers 850, l'essor politique et culturel de cette première formation, ensuite une étude chronologique couvrant les Xe et début du XIe s., les crises internes et le bogomilisme, les luttes contre Constantinople, et la conquête byzantine. Ces chapitres sont dus aux plumes autorisées de S. Vakhinov, B. Primov, D. Angelov, V. Gjuzelev, K. Kuev et quelques autres. L'illustration est de la même richesse et qualité que dans le volume précédent et, cette fois encore, on appréciera les photos aériennes de sites archéologiques. Ici aussi, la bibliographie, plus étendue, est sélective, mais sérieusement établie. On attendra avec impatience les volumes à venir ...

Jean BLANKOFF.

L'école littéraire de Tirnovo

Učenici i posledovateli na Evtimij Tărnovski (Tărnoska knižova škola, t. 2) (Les élèves et continuateurs d'Evtimij de Tirnovo. L'école littéraire de Tirnovo, t. 2). Sofia, 1980, Académie des Sciences de Bulgarie, 627 pp. 8,50 leva.

Après avoir été assez négligée ou ignorée durant longtemps, l'importante école littéraire de Tirnovo, qui s'est développée à partir de 1371, attire de plus en plus souvent l'attention des slavisants et des byzantinistes. Un symposium international, réunissant soixante-dix spécialistes, lui a été consacré, à Tirnovo même, comme il se devait, en 1976, poursuivant les travaux entamés en 1971. Le premier volume consacré à cette école avait paru en 1974. Ce second tome réunit une cinquantaine de contributions, extrêmement solides et argumentées, consacrées non seulement à l'analyse littéraire, dues notamment à D. Likhačëv, P. Dinekov, E. Georgiev, V. Velčec, et faisant le point sur le rayonnement international du mouvement littéraire bulgare à ce moment, mais aussi des études linguistiques (lexicologie, traductions, etc.), historico-archéologiques sur les monastères et églises du XIVe s. (Kilifarevo), sur les rapports avec l'Italie, l'Athos, ainsi que des articles d'histoire de l'art sur les manuscrits et les fresques bulgares de la même époque (A. Džurova et d'autres). Ce volume contient

un matériau scientifique considérable, souvent peu mis en œuvre dans les études sur l'ancienne littérature. Il devra figurer dans toute bibliothèque d'études médiévales.

Jean BLANKOFF.

A propos de deux registres ottomans de recensement des monastères du Mont Athos

H. W. LOWRY, *A note on the Population and Status of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule* (ca 1520), in *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*, t. 73, Vienne, 1981, pp. 115-135 + 1 carte.

La mise à contribution des sources tirées des archives ottomanes pour l'étude du Mont Athos est exceptionnelle et les auteurs des recherches dans ce domaine sont rarissimes. Parmi les premiers on citera M. P. Lemerle et M. P. Wittek et, plus récemment, Mme Élizabeth Zachariadou (1).

M. Lowry met à la disposition des historiens du monde athonite de nouvelles informations tirées de deux registres ottomans de recensement conservés aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul (= *APCI*). Son article appelle quelques remarques. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, un certain nombre de précisions nous semblent nécessaires. Les sources de M. Lowry précisent le nombre des monastères de la presqu'île, celui des moines, ainsi que le montant de leurs impôts. Suivant le registre *Tapu ve Tahrir (= TT) 403*, la presqu'île comptait 20 monastères et 1442 moines (*p. 123-124*) et suivant le *TT 70*, 20 monastères et 1440 moines (*p. 133-134*). Les vingt monastères versaient un impôt annuel de 25.000 aspres d'après le *TT 403* (*p. 134-135*) et de 27.760 aspres d'après le *TT 70* (*p. 133-134*). Nous préciserons les points suivants :

a) L'article s'adresse avant tout à des byzantinistes. M. Lowry aurait dû fournir une description des registres mis à contribution et, de plus, les présenter chronologiquement. Le *TT 70*, registre abrégé de la Macédoine orientale, porte la date de 952 H. (3 janv.-22 décembre 1519). Il a été mis au propre à Andrinople par le recenseur Meḥmed fils de Nūr ed-Dīn Ištibzāde et de son secrétaire Maḥmūd (2). Ce registre mesure 43 cm sur

(1) Cf. H. W. LOWRY, *A noted on the Population and Status of the Anthonite ...*, p. 115, n. 2 et 3.

(2) Irène BELDICEABU-STEINHERR, N. BELDICEANU, *Règlement ottoman concernant le recensement* (première moitié du XVIe siècle), in *Südost-Forschungen*,

17 cm et comprend 285 pages. La reliure moderne en carton protège l'ancienne en maroquin bordeaux estampé. Le *TT 70* consigne les timars et les legs pieux de la province. M. Lowry est indécis quant à la date du registre. Il le mentionne soit comme étant de 1519 (*p. 124*), soit de «ca. 1520» (*p. 118*) ou tout simplement de 1520 (*p. 125, 128, 129, 131*). Or le registre, nous venons de le dire, a été mis au propre au cours de 1519, donc pendant la dernière année du règne de Selīm Ier décédé le vendredi 21 sept. 1520 (3). A la lumière de ces données et en considérant le déroulement et la durée d'un recensement, il est fort probable que les opérations effectuées sur place eurent lieu au cours de l'année 1518. Le *TT 403* porte la *ṭuġra* de Süleymān le Législateur (1520-1566) (*p. 118*), mais il manque une partie des pages. Il mesure 43 cm sur 15,5 cm et il comprend 1043 p. + 5 p. blanches. C'est un registre de recensement de la Macédoine orientale. Les *APCI* conservent le registre abrégé de recensement *TT 167*. Celui-ci porte la date de 937 H. (25 août 1530-14 août 1531) et il concerne la province de Pašalivā'sī ; or il donne le même nombre de moines (1424 (4) : *p. 137*) et le même montant d'impôts, 25.000 aspres (*p. 134*) que le *TT 403* (*TT 167, p. 109*). Il est possible que le registre détaillé *TT 403* contienne les données du même recensement que le *TT 167* et qu'il ait été rédigé également au cours de l'année 1530-1531. Pour se prononcer définitivement, une étude plus approfondie des deux registres est indispensable. Résumons : l'indication chronologique du titre de l'article est inexacte, M. Lowry aurait dû présenter les informations recueillies dans les deux registres en respectant leur ordre chronologique : *TT 70* et ensuite *TT 403*.

b) L'auteur cite une série de publications d'actes ottomans concernant les monastères athonites ; or il fait état de l'article de M. Boškov (*p. 115 n. 3*) qui croyait éditer un acte de Murād Ier délivré au couvent de Saint-Paul. Étant donné que M. Lowry n'apporte aucun argument en faveur de la thèse de M. Boškov, il semble qu'il ait adopté l'opinion de ce dernier. Il est avéré aujourd'hui que ce document est un faux et que le bénéficiaire n'est pas le monastère en question, mais un membre de la famille Sampias (5).

t. XXXVII, Munich, 1978, p. 33, n° 42, p. 35, n° 21. Ištibzāde = fils d'un habitant de la ville de Štip en Macédoine.

(3) S. TANSEL, *Yavuz Sultan Selim*, Istanbul/Ankara, 1969, p. 248 et note 49.

(4) M. Lowry corrige à juste titre 1424 en 1442 : *art. cit.*, p. 124.

(5) N. BELDICEANU, Irène BELDICEANU-STEINHERR, *Un faux document ottoman*

c) En quelques points le déchiffrement des actes est erroné :

1) *P. 133* (*Appendix II**) il faut lire *Manastîr Bāb 20* et non pas «Manastir Hane 20». La mauvaise lecture pour *Bāb* conduit M. Lowry à comprendre «Manastir Hane (Monasteries) : 200» (*p. 119*), chiffre qu'il corrige heureusement en «20» (*p. 124 n. 27*). Si M. Lowry avait lu ce que le scribe avait écrit : *Bāb*, la correction aurait été inutile. De même, à la *p. 133-134* l'auteur déchiffre «Hane» à la place de *Bāb* ; or cette dernière lecture est confirmée par le *TT 167* (6). Le terme *ḫāne* indique dans le système ottoman une «unité fiscale», mais jamais un monastère n'est considéré par le Fisc comme une simple unité fiscale. Le vocable *Bāb* employé par les recenseurs désigne simplement une unité et il est employé pour inscrire des biens immeubles.

2) *P. 134 ligne 1* il aurait fallu transcrire *ruhbā[n]ān* (moines) et non pas «ruhbayan», la lecture *ruhbānān* est confirmée par le *TT 167, p. 109*.

3) *P. 134 ligne 4* et *p. 135 ligne 4* il aurait fallu lire *mezbūre* (*mezbūr* = susdit, mentionné, précité), à la place de «mezbûrda».

4) *P. 135 lignes 7, 8* et *11* il faut corriger «Ayniroz», «öşri» et «buyrulub» en «Aynaroz, ᶜöšr/ᶜöšür et buyurulub».

d) M. Lowry se contente de mentionner le montant en aspres de la somme forfaitaire due annuellement par les vingt monastères : 27.760 aspres en 1518/1519 (7) et 25.000 aspres en 1530/1531 (8). L'auteur aurait dû transformer les deux montants inscrits en aspres, en pièces d'or ottomanes. Voici le résultat de ce calcul, en 1518/19 les monastères versaient au Fisc 555,20 pièces d'or (9) et en 1530/31 seulement 416,66 (10), soit 24,95% de moins que sous Selim Ier. En ignorant la

concernant Radoslav Sampias, in *Turcica*, t. XII, Louvain, Paris, Strasbourg, 1980, p. 161-168.

(6) *Registre abrégé de recensement de Pašalivā'sî* (937 H. = 25 août 1530-14 août 1531), *TT 167*. Il mesure 48 cm sur 16 cm et comprend 613 p. + 1 p. blanche, p. 109.

(7) Cf. *supra* § a et H. W. Lowry, *art. cit.*, p. 133 ; *TT 70*, p. 9.

(8) Cf. *Supra* § a et *art. cit.*, p. 134-135.

(9) En 1518 une pièce d'or était changée 50 aspres : Ö. L. Barkan, *XV. ve XVI.-ıncı asırlarda osmanlı imparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve malı esasları ; kanunlar* (Les bases juridiques et financières de l'économie agricole dans l'empire ottoman aux xve et xvie siècles ; réglements), Istanbul, 1945, p. 156, § 18.

(10) Sous le règne de Suleymān le Législateur il fallait 60 aspres pour avoir une pièce d'or : I. ve Cevriyye Artuk, *Istanbul arkeoloji müzeleri teşhirdeki islâmî sikkeler kataloğu* (Catalogue des monnaies islamiques du Musée d'Archéologie d'Istanbul), t. II, Istanbul, 1974, p. 506.

dévaluation subie par l'aspre l'article ne souligne point un fait important : la baisse du taux d'imposition des monastères athonites entre 1518/19 et 1530/31. Il est probable que la cause en est le fléchissement du rendement des biens monastiques. Il ne faut pas perdre de vue que le taux des impôts était fixé par rapport à la moyenne de la production obtenue pour les trois années précédant le recensement (11). Même en cas de taux forfaitaires, la Porte devait s'orienter d'après l'importance de la production.

***

L'article met en lumière l'intérêt majeur des *APCI* pour l'étude des monastères athonites à l'époque ottomane. Il révèle aussi les pièges de la paléographie, la nécessité d'une bonne connaissance des fonds d'archives et des problèmes monétaires de la Porte. En conclusion, tout historien doit maîtriser une série de disciplines auxiliaires, tout en sachant que recherche et erreur cheminent de concert.

Paris-CNRS. Nicoară BELDICEANU.

(11) Irène BELDICEANU-STEINHERR, N. BELDICEANU, *Règlement ottoman concernant le recensement* ..., p. 6, 19.

La comédie crétoise

E. KRIARAS, *Γεωργίου Χορτάτση, Πανώρια. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο (Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη, 2)*, Thessalonique 1975.

Une pièce maîtresse du théâtre crétois, «Panoria» connaît une nouvelle édition grâce au professeur Kriaras. Celle-ci est fondée sur trois manuscrits. Deux d'entre eux sont connus depuis longtemps (un *Marcianus* provenant du fonds nanien et un de la Bibliothèque Nationale d'Athènes, n° 2978) ; le troisième provenant de la Bibliothèque d'Akathistos à Aixoni de Glyfada, près d'Athènes, est nouveau ; il date de 1673. Les deux premiers manuscrits appartiennent à la même famille ; le troisième descend d'une branche différente. L'éditeur signale qu'il se fonde sur les trois manuscrits en complétant les lacunes des uns par l'autre.

Avant l'édition, E. Kriaras nous livre certaines observations concernant l'auteur de la pièce, la contenu, la langue, la syntaxe et la métrique de l'œuvre.

L'auteur de cette pièce est Georges Chortatsis, natif de Rethymno en Crète. Il a vécu entre le milieu du xve s. et le début du xvie s. Il descendait d'une famille ancienne, connue dès le xiie s. Il nous a laissé trois pièces de théâtre : *Panoria* (drame bucolique), *Katzaropos* (comédie) et *Erofili* (tragédie). Il connaissait la littérature italienne dans laquelle il a puisé, surtout dans les œuvres de Groto. Mais Chortatsis ne copie pas Groto, car son œuvre n'est pas philosophique ; il décrit plutôt les attitudes des gens de Crète.

La langue de *Panoria* est l'idiome crétois. M. Kriaras signale toutes les formes dignes d'intérêt soit par leur morphologie, soit par leur phonétique, soit encore par leur syntaxe. Il examine encore la métrique et aboutit à la conclusion qu'il s'agit de décapentasyllabes habituellement rimés.

L'édition présente un souci majeur : rétablir le texte. L'éditeur fait trois types de rétablissement :

1° il corrige certaines leçons jusqu'ici admises sur la base de deux manuscrits connus. Le troisième permet d'améliorer certains endroits obscurs.
2° il opte pour certaines formes qui étaient communes dans le crétois oriental et l'idiome local de Rethymno. Une telle leçon est toujours considérée comme bonne si le texte ainsi rétabli s'accorde avec la rime.
3° il complète le texte, en y ajoutant 204 nouveaux vers qui manquaient à la fin de l'œuvre, car les deux manuscrits déjà connus ne les contenaient pas.

L'édition est complétée par de nombreuses scolies historiques, linguistiques et philosophiques. Il s'y ajoute un lexique où figurent tous les mots du texte et même ceux qui se trouvent dans l'apparat critique. Pour chaque lemme l'Auteur donne la ou les signification(s), l'étymologie et parfois le sens étymologique d'un mot. En général, il s'agit d'une édition complète qui servira de référence à de nombreuses études de la littérature et du théâtre crétois.

P. A. Yannopoulos.

Lidia Martini, *Στάθης. Κρητικὴ κωμωδία. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σημειώσεις καὶ λεξιλόγιο* (*Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη*, 3), Thessalonique 1979.

La nouvelle édition critique de la comédie crétoise «Stathis» se fonde sur l'unique manuscrit *Marcianus. Gr. XI, 19, Collect. 1394* (*Nan. 89*), dû à un copiste de Zante. La pièce, comme bien d'autres, trouve sa source

d'inspiration dans la comédie italienne des XVIe-XVIIe s. L'intérêt de l'œuvre réside dans sa langue et sa poésie. Cette langue est celle de la Crète du XVIIe s., mais elle n'appartient à aucun idiome crétois.

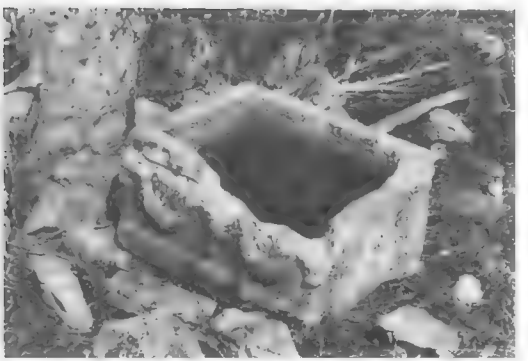
L'auteur et la date de la pièce posent de sérieux problèmes. Mme Martini se basant sur les seuls critères internes aboutit à la conclusion que cette œuvre est due à la plume de Georges Chortatsis. Ici, nous devons signaler une certaine faiblesse dans l'argumentation :Mme Martini note que le texte actuel contient beaucoup de lacunes et que la version contemporaine est sans doute une copie abrégée faite par un comédien. Il est donc difficile de tirer un argument valable des critères internes d'une œuvre mutilée.

Concernant l'édition, l'Auteur nous expose ses principes généraux et ajoute que son apparat critique se réfère aux éditions précédentes. L'édition est complétée par les commentaires linguistiques, philologiques et historiques, par un vocabulaire herméneutique et étymologique et par un index des noms propres.

P. A. YANNOPOULOS.

1. La colline de Karyoupolis vue de l'Est

2. Chapiteau ionique trouvé dans la citadelle



3. Urne funéraire de l'époque romaine

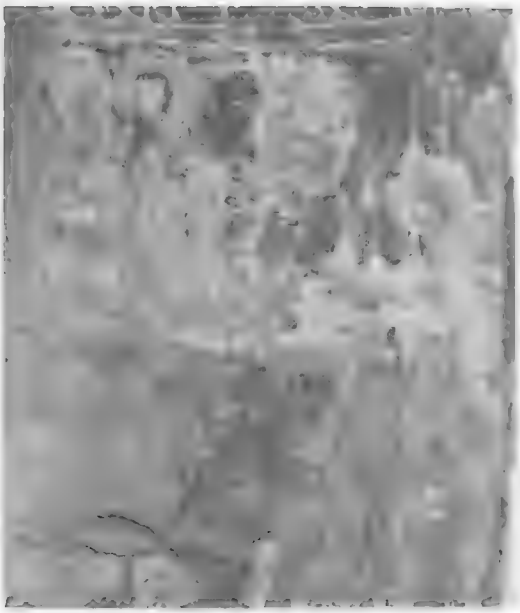
1. Inscription du Musée de Sparte.
partie gauche

2. Inscription du Musée de Sparte.
partie droite

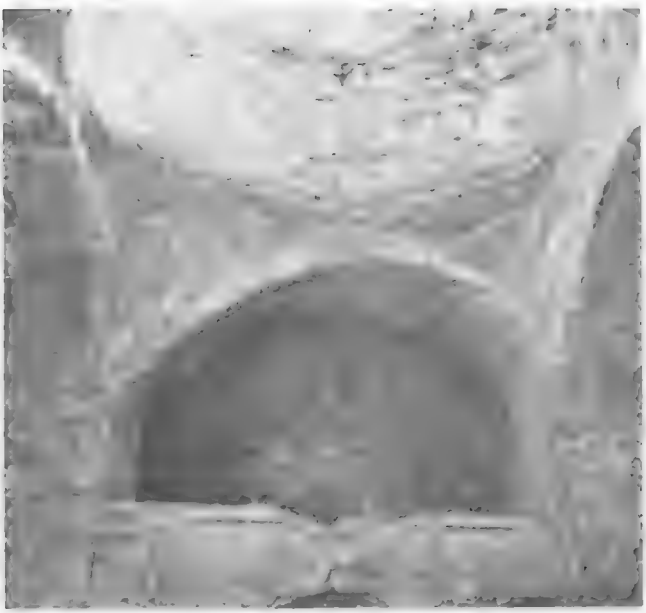
1. St-Nicolas, vu du Nord-Ouest.

2. St-Nicolas, vu du Sud.

PLANCHE IV



1. St-Nicolas, intérieur : les hiérarques du bêma.

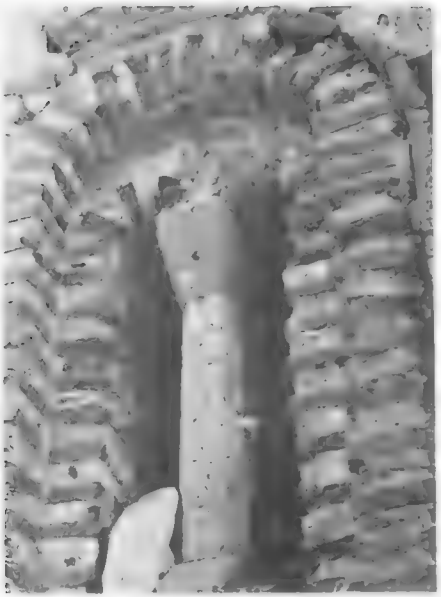


2. St-Nicolas, vue de l'intérieur vers l'Est.

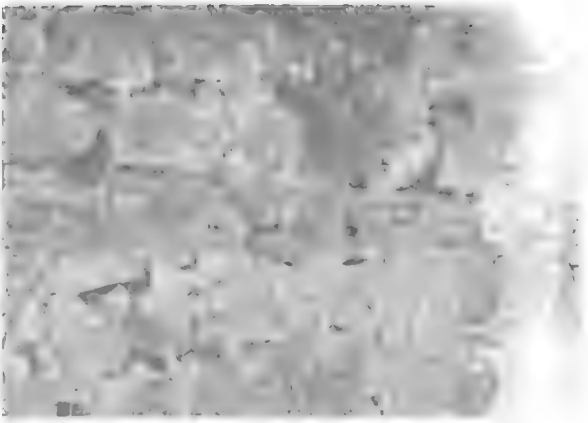
1. St-Nicolas, un chérubin de la paroi Est de l'iconostase.

2. St-Georges, vu de l'Est.

PLANCHE VI

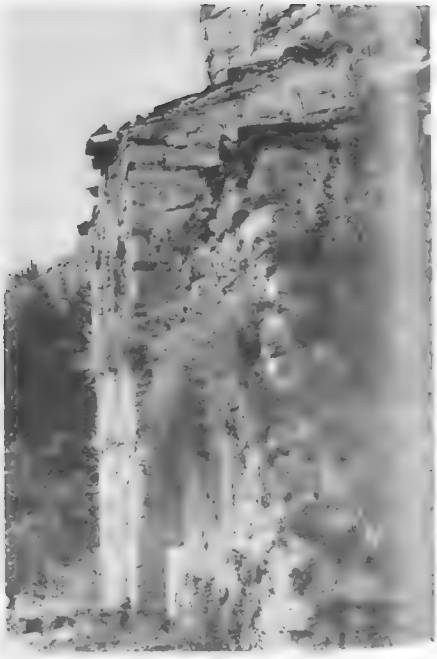


1. St-Georges, fenêtre du Bêma.

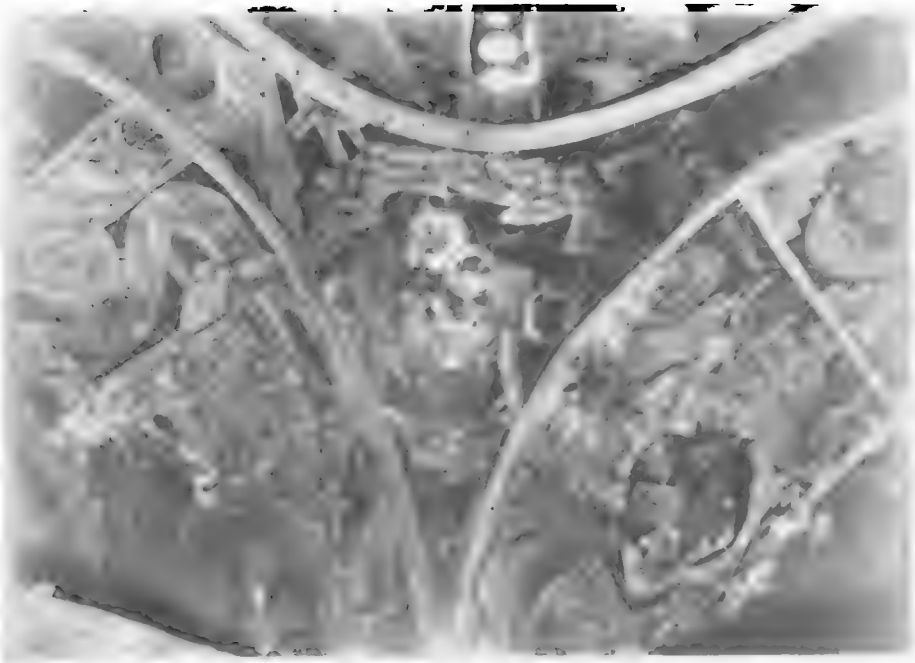


2. St-Georges, bande de dents de scie, sur le côté Nord de l'église.

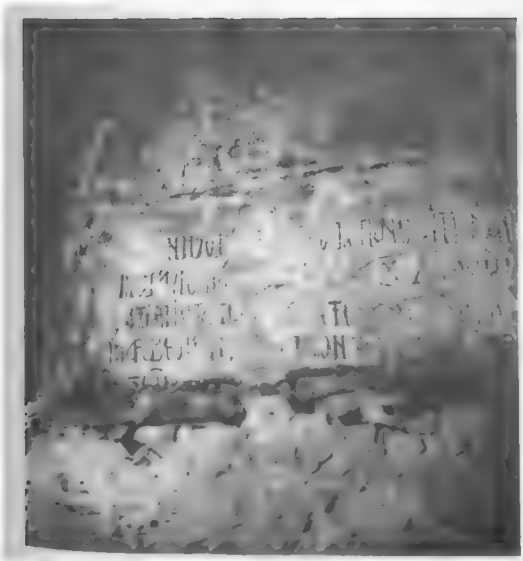
3. St-Georges ; fenêtre du bras de la croix Sud.



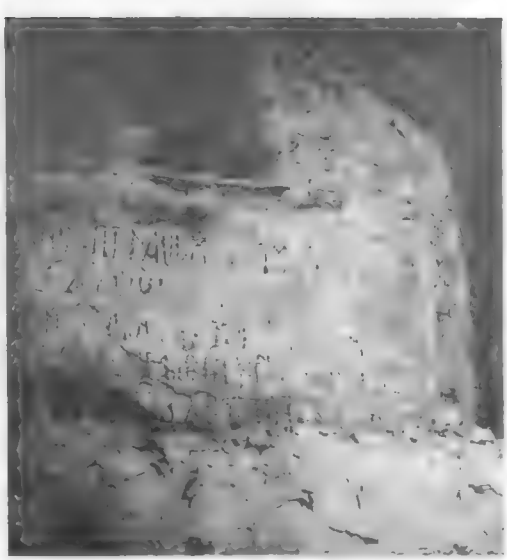
4. St-Georges ; vue du Sud-Est.



1. St-Georges ; intérieur : pendentif Nord-Est de la coupole.



2. St-Georges ; l'inscription des donateurs, partie gauche.



3. St-Georges ; l'inscription des donateurs, partie droite.

PLANCHE VIII

1. La citadelle, l'entrée sur la partie Est de l'enceinte.

2. La citadelle, tour accolée au côté Est de la muraille.

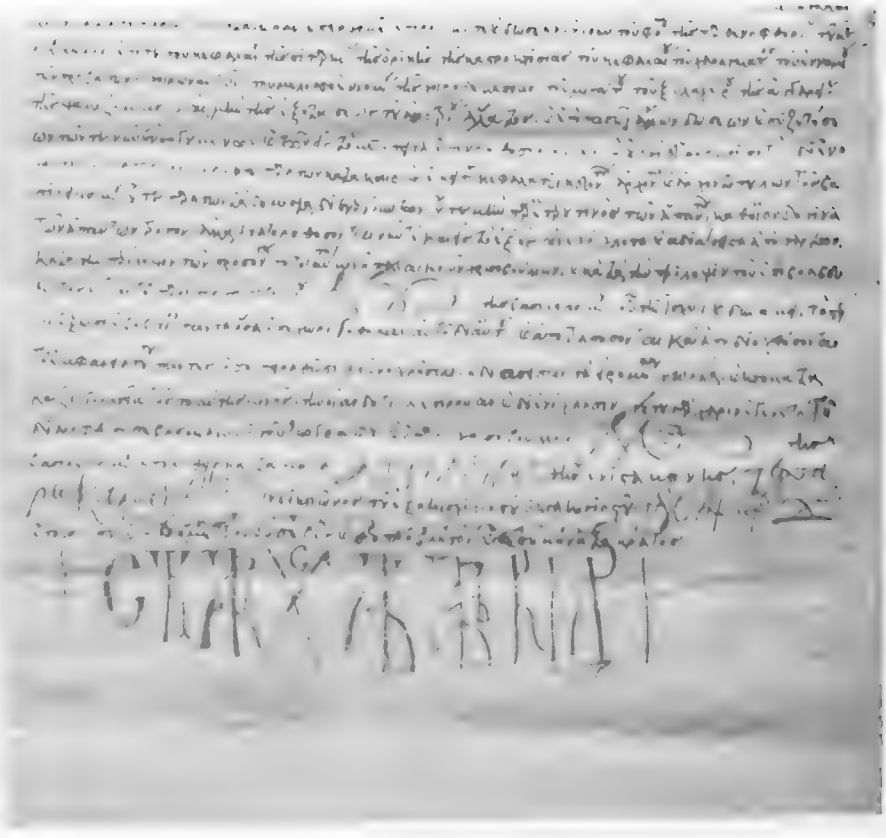
3. L'église St-Démètre ; vue du Sud.

PLATE II

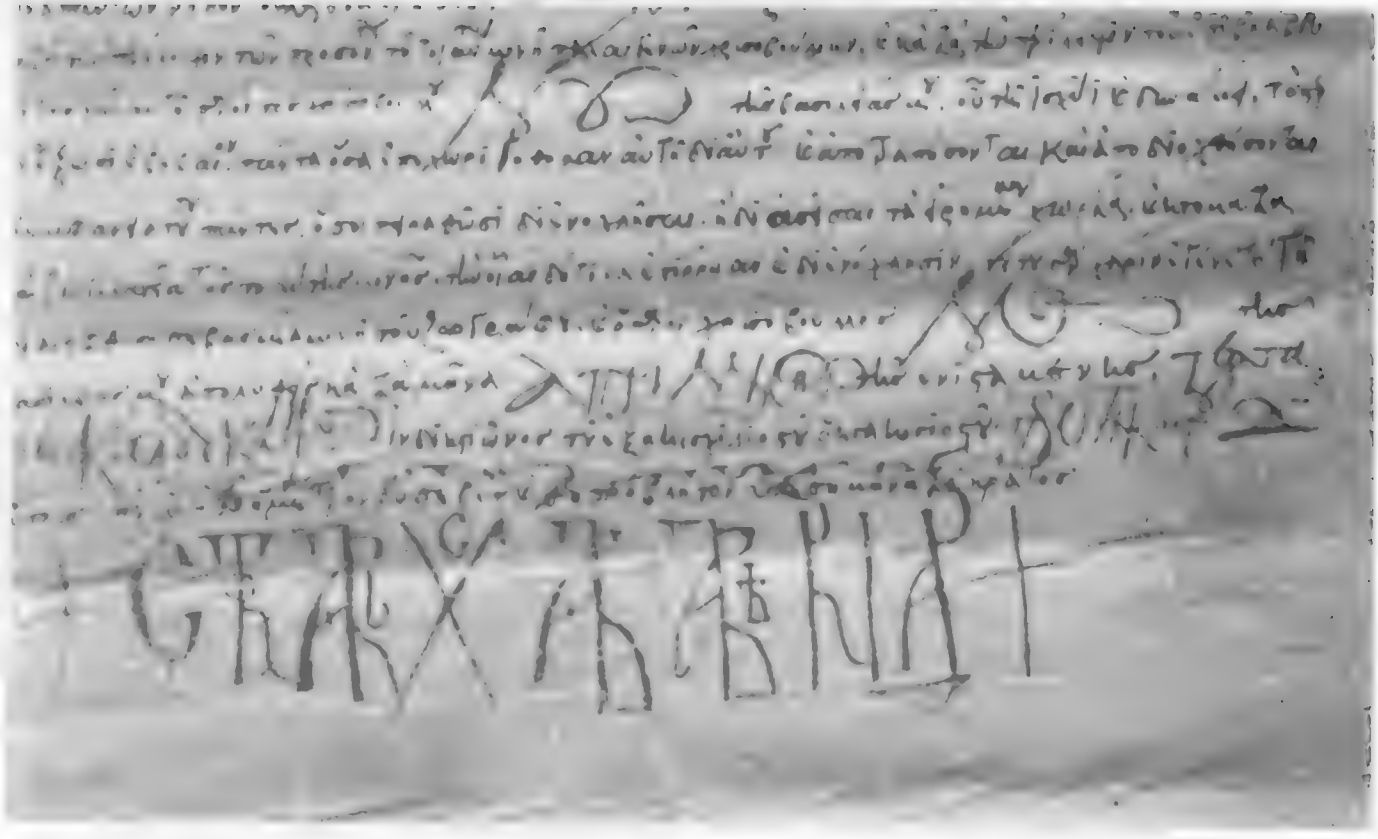
FIG. 2. – Coloured postcard of the pulpit
showing the usual sideview and the position of the mask
Cf. p. 143, above. The inscription is on the side visible above

Chrysobulle de Stefan Dušan (haut)

PLANCHE I



Chrysobulle de Stefan Dušan (bas)



Chrysobulle de Stefan Dušan (signature)

PLANCHE III

Bulle d'or de Stefan Dušan (avers)

Bulle d'or de Stefan Dušan (revers)

FIG. 1. – Tanghil, Saints-Archanges, abside, Déisis.

PLANCHE II

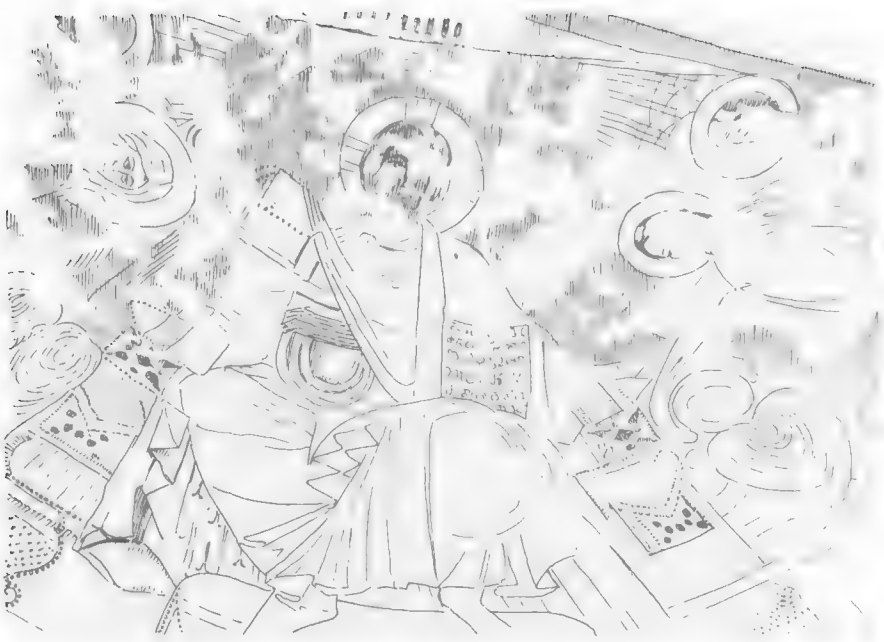


FIG. 2. – Pkhotrer, Saints-Archanges, conque absidiale. Déisis.

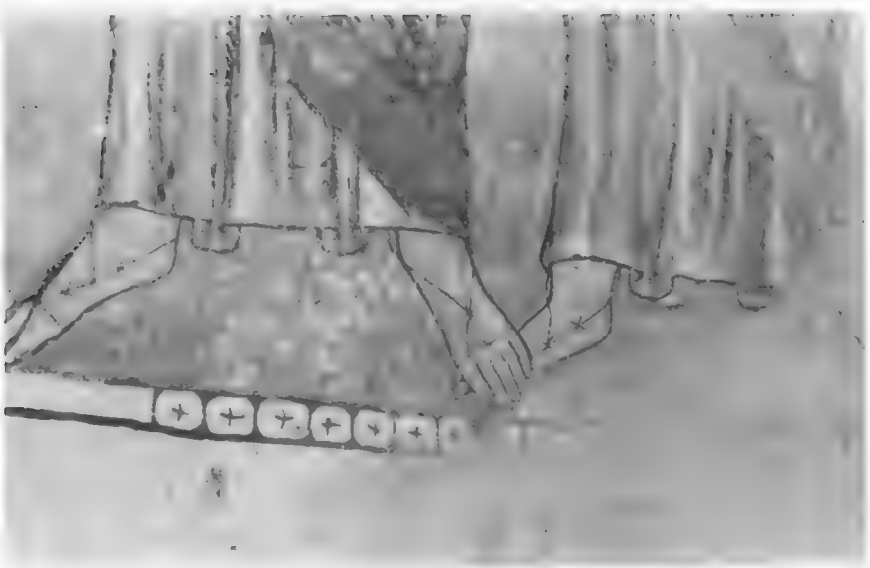


FIG. 3. – Tanghil, Saints-Archanges, abside, apôtres, détail.

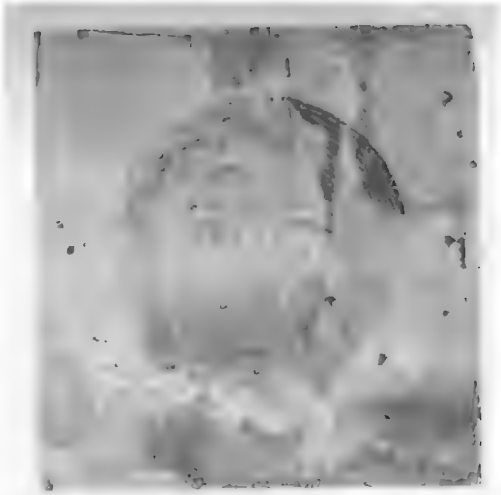


FIG. 4. – Tanghil, Saints-Archanges, abside, Mandylion.

FIG. 5. – Tanghil, Saints-Archanges, Pentecôte.

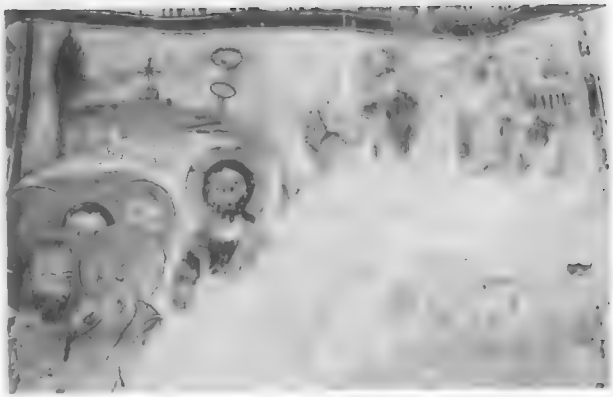


FIG. 6. – Tanghil, Saints-Archanges, voûte, Entrée à Jérusalem.

FIG. 7. – Tanghil, Saints-Archanges, voûte, Transfiguration.

FIG. 8 – Tanghil, Saints-Archanges, saint Georges, détail.

FIG. 9. – Sakao, Saint-Georges, fin xe s.

FIG. 10. – Icône de saint Georges de Labečina.

FIG. 11. – Tanghil, Saints-Archanges, Crucifiement.

FIG. 12. – Tanghil, Saints-Archanges, Crucifiement, détail.

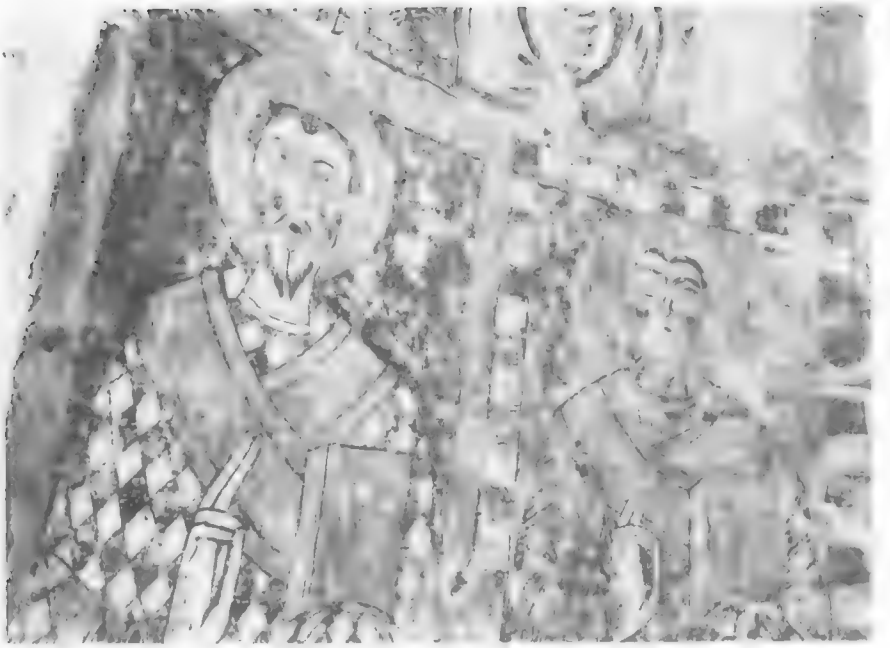


FIG. 13. – Khé, Sainte-Barbe, saints évêques.

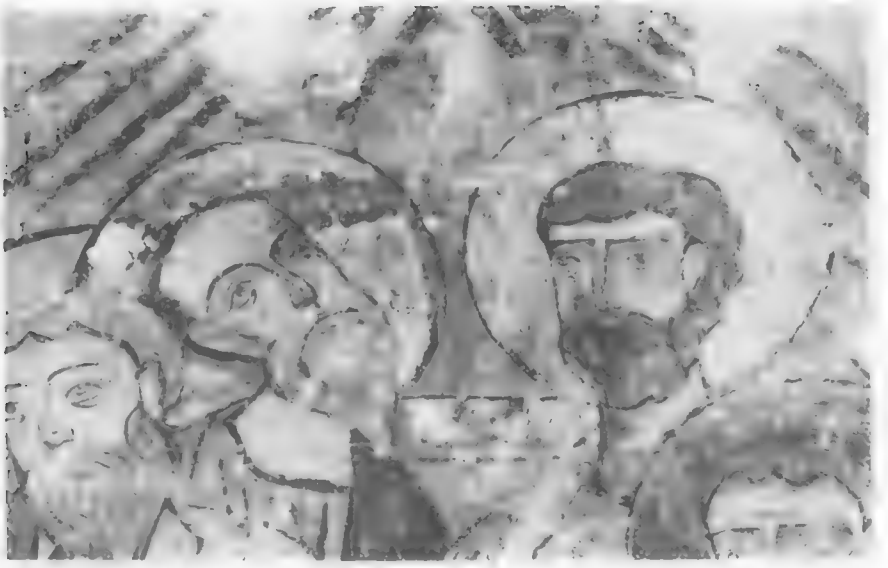


FIG. 14. – Čokould, église du Sauveur, Pentecôte, détail.

FIG. 15. – Tanghil, Saints-Archanges, Entrée à Jérusalem, le Christ.

FIG. 16. – Svanétie, icône du Christ.

FIG. 17. – Tanghil, Saints-Archanges, saint Georges.

FIG. 18. – Iprari, icône de l'archange Michel.

PLANCHE X

FIG. 19. – Tanghil. Saints-Archanges. Entrée à Jérusalem. les apôtres.

FIG. 20. – Tanghil, Saints-Archanges, Crucifiement, Marie.

FIG. 21. – Adiši, église du Sauveur, icône de la Vierge à l'Enfant.

PLANCHE XI

PLANCHE XII

FIG. 22. – Tanghil, Saints-Archanges, Entrée à Jérusalem, la ville.

TABLE DES MATIÈRES

Articles

BALDWIN, Barry, *The Language and Style of some anonymous Byzantine epigrams* 5

BALIVET, Michel, *Byzantins judaïsants et Juifs islamisés : des «KÜHNÂN» (KAHIN) aux «XIÓNAI» (XIONIOΣ)* 24

BALTY, Jean Ch., *Hiérarchie de l'Empire et image du monde. La face N-O de la base de l'obélisque théodosien à Constantinople* .. 60

DATEMA, Cornelis, *An inedited homily of Ps. Chrysostom on the Birth of John the Baptist (BHG 843k)* 72

ETZEOGLOU, Rodoniki, *Karioupolis, une ville byzantine désertée : esquisse de géographie historique du N-E du Magne* 83

GADOLIN, Anitra, *Prince Bohemund's Death and Apotheosis in the Church of San Sabino, Canosa di Puglia* 124

GRIFFITH, Sidney, *Eutychius of Alexandria on the emperor Theophilus and iconoclasm in Byzantium : a tenth century moment in christian apologetics in Arabic* 154

HALKIN, François, *Une passion de S. Théodote de Cyrénie dans le manuscrit 736 de Patmos* 191

HUSMANN, Heinrich, *Tonarten der spätbyzantinischen Musik* 194

KARLIN-HAYTER, Patricia, *Les Catalans et les villages de la Chalcidique* 244

KIANKA, Frances, *Demetrius Cydones and Thomas Aquinas* 264

MACCORMACK, Sabine, *Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and beyond* 287

MALAMUT, Élisabeth, *Les îles de la mer Égée de la fin du XIe s. à 1204* 310

MAVROMATIS, Léonidas, *Le Chrysobulle de Dušan pour Zographou* 351

PALLAS, Dimitrios, *Les «Ekphrasis» de Marc et Jean Eugénikos : le dualisme culturel vers la fin de Byzance* (II) 357

SANSTERRE, Jean-Marie, *Les missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans la seconde moitié du IXe s.* 375

VELMANS, Tania, *Les peintures de l'église dite «Tanghil» en Géorgie* 389

Notes et Informations

DECLERCK, José, *Les «Définitiones sanctorum patrum» dans le codex Gudianus gr. 102* 413
FRIEDMAN, Mira, *"Esau selling his Birthright" in the Vienna Genesis* 417
KAZHDAN, Alexander, *Post-hoc of two Byzantine Miracles* 420
LEROY-MOLINGHEN, Alice, *À propos d'une phrase de Théophylacte de Bulgarie* 423
WHITBY, Michael, *Theophylact's knowledge of languages* 425

Chronique

KAZHDAN, Alexander and CUTLER, Anthony, *Continuity and Discontinuity in Byzantine History* 429

Comptes Rendus

J. S. ALLEN and I. ŠEVČENKO, *Literature in Various Byzantine Disciplines, 1892-1977*, vol. I. *Epigraphy*, London, 1981, in 4°, XXII-386 pp. (Anne GRANDFILS) 479
Hans-Georg BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1981, 1 vol. in 8°, 268 pp. (Jean-Marie SANSTERRE) 480
Paul LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. I **Le Texte**, éditions du CNRS, Paris, 1979, 268 pp. – II **Commentaire**, éditions du CNRS, Paris, 1981, 262 pp., 1 carte (Alice LEROY-MOLINGHEN) 481
W. SEIBT, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich*. 1. Teil : *Kaiserhof*, Vienne, 1978 (Anne GRANDFILS) 487
MICHELE PSELLO, *Nozioni paradossali*. Testo critico, introduzione e commentario a cura di Olimpio MUSSO, Naples, 1977, 58 pp. (Alice LEROY-MOLINGHEN) 488
NICOLA CALLICLE, *Carmi*. Testo critico, introduzione, commentario e lessico a cura di Roberto ROMANO, Naples, 1980, 231 pp. (Alice LEROY-MOLINGHEN) 489
André ALLARD, *Maxime Planude. Le grand calcul selon les Indiens. Histoire du texte, édition critique traduite et annotée*. Louvain-la-Neuve, 1981 (Anne-Marie DOYEN-HIGUET) 491

Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque d'Upsal, 1979. Uppsala-Stockholm, 1981, 488 pp. (Jean BLANKOFF) 492

Zakonik carja Stefana Dušana (Codex de l'empereur Étienne Dušan. Vol. 1 : recensions de Struga et de l'Athos). Réd. M. BEGOVIĆ. Belgrade, 1975, 272 pp. (Jean BLANKOFF) 493

Istorija na Bălgarija (Histoire de Bulgarie), t. I (1979) et t. II (1981) (Jean BLANKOFF) 494

Učenici i posledovateli na Evtimij Tărnovski (Tărnovska knižova škola, t. 2) (Les élèves et continuateurs d'Euthyme de Tirnovo. L'école littéraire de Tirnovo, t. 2). Sofia, 1980, 627 pp. (Jean BLANKOFF) 495

H. W. LOWRY, *A note on the Population and Status of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule* (ca 1520), in *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*, t. 73, Vienne, 1981, pp. 115-135 + 1 carte (Nicoara BELDICEANU) 496

E. KRIARAS, *Γεωργίου Χορτάτση, Πανώρια. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο (Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη*, 2), Thessalonique, 1975 (P. A. YANNOPOULOS) 499

Lidia MARTINI, *Στάθης. Κρητικὴ κωμωδία. Κριτικὴ ἔκδοση με εἰσαγωγή, σημειώσεις καὶ λεξιλόγιο (Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη*, 3), Thessalonique, 1979 (P. A. YANNOPOULOS) ... 500